

AEQUATORIA

VOLUME XXII
1959

Rédaction et Administration

COQUILHATVILLE
B. P. 276

Opstel en Beheer

INDEX

		Page
Boelaert E.	La Sanford Exploring Expedition	121
Daeleman J.	Verkorting en Viermooreswet in het Kikoongo	93
Decapmaker J.	Le Matriarcat en face de l'Évolution	98
De Rop A.	L'Orthographe du Ciluba	41
Hulstaert G.	Les Cercueils des Eléku.	11
Müller E. W.	L'Application de la Terminologie de Murdock à la Structure sociale des Ekonda	1
Philippe R.	Le Problème de l'Enseignement au Congo Belge	16
Philippe R.	Deux Pages tragiques de l'Histoire des Uele	101
Van Roy H.	De Godservaring bij de Bakongo.	132
Vansina J.	Mikó mi Yool, une Association religieuse Kuba	47,81

D o c u m e n t a

Agriculture	La Faim en Afrique	25	
	La Faim du Monde	72	
	Les exigences agricoles	111	
Colonisation	Aanpassing ?	62	
	Le don du civilisateur	151	
Droit	Propriété foncière privée	63	
	Problèmes fonciers au Kenya	110	
	Promotion des peuples claniques	114	
	Progrès économique en Afrique	29	
Economie	Aide économique	107	
	Esprit et Situation de l'enseignement en Afrique noire.	30	
Enseignement	Education de Base et Education des adultes	34	
	L'enseignement primaire	64	
	L'Etat et les boursiers	69	
	Cours de culture et de linguistique africaines	106	
	Ethnologie	Principes de médecine Bambara	29
		Introduction historique à l'étude de la société zande..	34
		Préservation des valeurs culturelles africaines	61
Linguistique	Pharmacopée peule	147	
	Orthographe des noms géographiques indigènes	68	
	Langues africaines	108	
	Promotion des langues africaines	150	
Missions	Civilisation et christianisme	28	
	L'Eglise en Afrique	28	
	Un vieux texte sur l'adaptation	31	

Missions	Le missionnaire et la civilisation	76
		La formation du clergé autochtone	108
		Adaptation missionnaire	109
Politique	Discours du Gouverneur Général	21
		Une opinion étrangère	25
		Gouvernement représentatif en Afrique	65
		Humanisme in Afrika	67
		Fédération en Afrique	68
		Problèmes d'Afrique centrale	75
		Discours du Gouverneur Général	105
		Collaboration	107
		Nationalisme en Afrique	109
		Les représentants du peuple en démocratie	111
		L'Etat, omnipotence oppressive? Non	111
		Danger de régression	112
		Hevige kritiek op de Federatie	145
		En Afrique orientale	148
		L'homme d'abord	149
		Traditionalisme et démocratie	151
		Des chefs africains aujourd'hui	153
		Pouvoir légitime	154
Religions	Messianisme en Afrique du Sud	27
		Les fondements de l'idée de Dieu chez les Baluba	...	73
		Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui	144
Sociologie	Le coopératisme en société Haoussa	26
		Contre l'alcoolisme	26
		Banlieue noire de Brazzaville	30
		Les économies et les dettes des ouvriers des plantations	35
		Avilissement et civilisation contemporaine	70
		Réflexions sur les coutumes nouvelles	152

Bibliographica

Boelaert E.	L'Etat Indépendant et les Terres indigènes (G. H.) 116
Ceulemans P.	La Question arabe et le Congo (E. Boelaert) 158
Colson E.	Marriage and the Family among the Plateau Tonga (G. Hulstaert) 159
Da Silva A.	Usos e Costumes Juridicos dos Fulas (G. H.) 37
Da Silva Rego A.	Documentação para a História das Missões (G. H.) 38
Durieux A.	Souveraineté et Communauté belgo-congolaise (Ph. de Rode) 118
Forthomme G.	Mariage et Industrialisation (G. H.) 77
F. U. L. R. E. A. C.	Le Problème de l'Enseignement dans le Ruanda-Urundi (Ph. de Rode) 78
Hulstaert G.	Dictionnaire Lomongo-Français (A. De Rop) 39
I. W. O. C. A.	Achtste Jaarverslag (G. H.) 37
I. W. O. C. A.	Negende Jaarverslag (G. H.) 115
Lopes da Silva B.	O Dialecto Crioulo de Cabo Verde (N. D.) 38
Roussel J.	L'Education chrétienne (G. H.) 156
Tardits C.	Porto Novo (M. C.) 156
U. N. O.	Concerning non-self-governing countries (V. M.) 78
Van Moorsel H.	Paléolithique ancien à Léopoldville (G. H.) 156
Verhaeghen P.	De Psychologie van de Afrikaanse Zwarte (G. H.) 115
Verstraete M.	La Nationalité congolaise (E. Boelaert) 137
Wauthion R.	Le Congo Belge à un tournant (R. Philippe) 116

L'application de la terminologie de Murdock à la structure sociale des Ekonda

I n t r o d u c t i o n

Nous voudrions montrer dans cet ouvrage comment une typologie, qui est autant que possible conforme à la réalité, peut favoriser les recherches des ethnographes. Les différenciation que Murdock a introduites dans l'ethnologie des groupes de parenté se sont avérées propres à surmonter les nombreux problèmes qui s'opposaient jusqu'ici à la compréhension de ces groupes de parenté. Il sera également plus facile désormais de représenter de tels groupes d'une façon adéquate.

La Terminologie de Murdock

Dans son livre « Social structure » Murdock distingue le « clan » de la « sippe » et précise d'une façon nouvelle la signification de ces deux termes. 1) Il établit en même temps entre les groupes, ou plutôt entre les différents aspects des groupes, une différenciation qui offre plusieurs avantages pour la présentation des structures sociales. Par là il crée un point de départ pour les nouvelles différenciations que nous avons développées lors de la description des structures sociales des Môngo-Ekonda. 2) Je voudrais vous présenter ici ces constatations, car elles peuvent, à mon avis, apporter bien des éclaircissements et supprimer des malentendus.

Pour Murdock, la sippe appartient aux « consanguineal kin groups ». 3) On détermine ces groupes par

- a) la filiation unilatérale
- b) l'exogamie.

1 Murdock. Social Structure. New York 1949. 3. edit. 1957.

2 Müller. L'Organisation sociale : Aeq. XXI pp. 41-59, 1958.

3 Murdock. Social Structure. p. 41 sqq.

La filiation peut être patri- ou matrilineaire. A l'exception de cas particuliers, comme l'adoption, un individu demeure toute sa vie dans la même sippe. Le mariage ne change pas l'appartenance à une sippe. Comme la sippe est exogame, les époux appartiennent donc à des sippes différentes. En liaison avec la règle générale de la cohabitation des époux il s'ensuit obligatoirement qu'une sippe ne peut vivre groupée. Je préfère distinguer deux sortes de sippes, desquelles Murdock ne parle que dans son chapitre sur le clan. 4) Dans le premier cas, il s'agit de sippes qui ne possèdent pas de territoire à elles ou de sippes pour lesquelles le lieu d'habitation des membres n'est pas bien déterminé. Y appartiennent donc ces sippes que Schlesier appelle, dans son ouvrage sur les principes de la fondation des clans, des clans disloqués, 5) sans qu'il soit important pour notre problème terminologique de savoir si cette dislocation est le résultat d'un processus moderne de désintégration ou si les groupes en question ne vivaient pas en commun depuis leur formation.

Dans le deuxième cas il s'agit des groupes qui disposent de leur propre territoire de sippe et y sont liés. Murdock parle à ce propos de sippes localisées. 6) Après ce que nous avons dit plus haut il est clair qu'une partie de la sippe seulement demeure sur le territoire de la sippe, car l'autre change de résidence après le mariage, sans cesser d'appartenir à la sippe.

Murdock appelle « core » de la sippe 7), la partie qui habite sur le territoire de la sippe et elle joue un certain rôle pour le clan. Comme les Ekonda forment une société patrilinéaire et patrilocale nous prendrons toujours comme exemple une société de ce type. Dans ce cas seules les femmes célibataires et les hommes habitent sur le territoire de la sippe. Nous y trouvons en outre les épouses étrangères à la sippe. Dans le cas des sippes qui ne sont pas liées à un lieu précis et déterminé les personnes qui appartiennent au « core » n'habitent pas ensemble. Cette différence à laquelle, nous l'avons déjà dit, Murdock n'attache pas une grande importance, me semble très significative, avant tout pour comprendre les groupes que Murdock, et nous-même dans cet article, appelle clan.

Murdock propose au chapitre 4 d'appeler « clan » 8) les groupes se composant du « core » d'une sippe, au sens indiqué plus haut, plus les épouses des hommes de la sippe. Alors que l'appartenance à la sippe ne change pas, une partie de la population passe au clan de l'époux en se mariant - dans notre exemple ce sont les femmes qui passent au clan de leur mari

Murdock a clairement établi dans un exemple le rapport existant entre ce qu'il appelle une sippe et ce qu'il appelle un clan. 9) Si, dans notre société européenne, toutes les personnes qui portent le nom de « Wolf » à la naissance se considéraient comme apparentées et étaient liées par une intégration sociale et par l'interdiction d'endogamie, ce groupe serait alors une sippe. Cette sippe « Wolf » comprendrait tous les hommes et toutes les femmes célibataires qui portent le nom de « Wolf » (le « core » de la sippe de « Wolf »), et en outre les femmes dont le nom de jeune fille est

4 Murdock, Social structure, p. 69.

5 Schlesier, Die Grundlagen der Klanbildung. p. 69 sq.

6 Murdock, Social structure, p. 69.

7 Murdock, Social structure, pp. 66, 71.

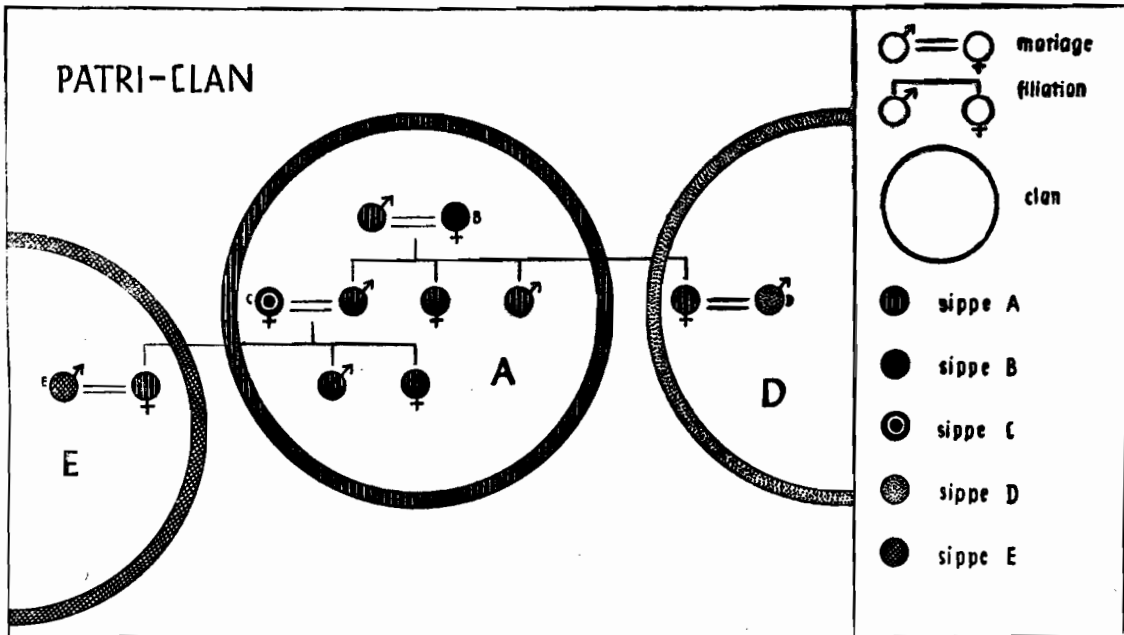
8 Murdock, Social structure, p. 67 sq.

9 Murdock, Social structure, p. 69 sq.

« Wolf ». Le clan « Wolf » (car clan et sippe existent simultanément et se conditionnent mutuellement) se composerait des hommes « Wolf » avec leurs fils, leurs filles célibataires et leurs épouses. Ces dernières ont reçu le nom de « Wolf » en se mariant et appartiennent dès lors au clan « Wolf ».

La sippe et le clan comprennent par conséquent ce groupe de personnes qui ne changent pas de résidence en se mariant et constituent le cadre de la sippe et du clan. Nous les appellerons, tout comme Murdock, le « core » des deux groupes. Dans l'exemple « Wolf » y appartiennent les personnes qui s'appellent maintenant et depuis toujours « Wolf ». Ils sont membres du clan « Wolf » et de la sippe « Wolf ». Les femmes qui avaient le nom de « Wolf » à la naissance et s'appellent autrement depuis leur mariage appartiennent aussi à la sippe. On accepte aussi dans le clan les femmes, qui avaient un autre nom de jeune fille et s'appellent « Wolf » depuis leur mariage.

J'ai essayé de montrer la différence encore plus clairement par un dessin, (voir croquis).



Le sippe et le clan chez les Ekonda. ¹⁰⁾

Il avait déjà été question dans l'exemple donné par Murdock, exemple du clan « Wolf » et de la sippe « Wolf », de n'appeler les deux groupes « clan » et « sippe » que lorsqu'il existait des fonctions qui leur étaient dévolues, lorsqu'il y avait un sentiment de groupe chez les membres. ¹¹⁾ Notre tâche est donc de déterminer si les formes de clan et de sippe fonctionnent en tant que telles chez les Ekonda et quel est le rôle qui leur revient.

¹⁰ Voir aussi Müller, *Organisation des Ekonda*.

¹¹ Murdock, *Social structure*, p. 68.

Les Ekonda vivent en villages qui se composent eux-mêmes de hameaux. ¹²⁾ Dans chaque hameau nous trouvons une série de communautés, ¹³⁾ qui sont séparées entre elles par un espace libre. Sur le lieu de résidence (*ndongó*) d'une telle communauté nous trouvons, à côté des maisons d'habitation, un hangar de réunions qui appartient au patriarche de cette communauté. Il y séjourne dans la journée avec ses fils, reçoit les visiteurs et y prend ses repas. Chacune de ses femmes et des femmes de ses fils et de ses petits-fils possède l'une des maisons d'habitation. Les hommes d'une telle communauté sont le patriarche, ses fils et leur descendants en ligne masculine. Si le patriarche vient à mourir, on abandonne ordinairement le lieu commun de résidence, et chacun des fils s'établit lui-même sur un autre lieu, et chacune de ces nouvelles communautés possède un hangar de réunion. D'après Murdock, Kirchhoff, Grosse et Thurnwald, ¹⁴⁾ nous appellerons une telle communauté une « grande-famille ». Elle se compose de son « core » et des épouses, contient donc en elle-même la différence entre sippe et clan, entre « consanguineal kin groups » et « compromise kin groups » comme elle a été décrite par Murdock. ¹⁵⁾

Les grandes-familles de quelques communautés voisines se considèrent comme apparentées, elles ont un territoire commun, se soumettent à l'autorité de leur patriarche, et leur « core » se considère comme la descendance d'un ancêtre commun, dont on ne connaît pas la généalogie exacte. Nous appellerons cette cellule de la structure sociale ekonda, basée sur la consanguinité, une *sippe-de base*, ¹⁶⁾ par opposition aux autres unités qui se composent de plusieurs sippes-de-base semblables. Nous trouvons également dans ces communautés la différence existant entre la sippe et le clan : en tant que groupe local, elles se composent des membres masculins de la sippe, avec leurs femmes et leur filles célibataires. Les femmes sont originaires de sippes étrangères. Par contre les filles et les sœurs des hommes de la sippe ont quitté le domicile de leur sippe après le mariage et habitent maintenant sur le territoire de leur mari. Mais elles appartiennent toujours à la sippe et prennent part à la vie de leur sippe d'une manière que nous décrivons plus tard.

Plusieurs de ces sippes-de-base vivent en commun dans un seul hameau. Par suite, les hameaux sont toujours situés à un endroit où les territoires de sippes-de-base sont très près les uns des autres, et chaque partie d'un hameau peut ainsi habiter sur son propre terrain. Les sippes-de-base qui constituent un hameau sont très souvent étroitement apparentées entre elles, et elles forment alors dans l'ordre hiérarchique de la structure de parenté une petite-sippe ou une sous-sippe. ¹⁷⁾ Mais il arrive aussi que les territoires soient répartis de telle sorte que des groupes vivent ensemble dans un hameau, alors qu'ils sont peu ou même pas du

12 Müller. L'Organisation sociale p. 42, 56 et croquis n° 3.

13 Müller. L'Organisation sociale p. 48 et 51 sq.

Müller. Le rôle social. dessins 1 et 2.

14 Murdock. Social structure, p. 23 sq. 33 sq.

Kirchhoff. Verwandtschaftsorganisation, p. 88 sq.

Thurnwald. Menschl. Gesellschaft, vol. 4, p. XII sq.

Grosse. Formen der Familie, p. 10.

15 Murdock. Social structure, p. 65 sq.

16 Müller. L'Organisation sociale, p. 56.

17 Müller. L'Organisation sociale, p. 48 sq. et 56.

tout apparentés. Un hameau peut alors contenir les sippes-de-base de plusieurs sous-sippes, pendant que une sous-sippe est représentée simultanément dans plusieurs hameaux. 18)

Considérons maintenant de plus près les groupes, dont nous avons parlé jusqu'à présent, et étudions tout d'abord la sippe-de-base et le clan-de-base. Les personnes qui habitent ensemble un quartier de hameau forment un clan au sens de Murdock. Ce clan se compose du « core » de la sippe et des épouses. La sippe-de-base habite sur son propre territoire. 19) Les indigènes le considèrent comme la propriété du patriarche ; les membres de la sippe ont le droit d'y vivre avec leurs femmes et de s'y installer. Les filles de la sippe partent lors de leur mariage. Le groupe dans lequel elles sont nées demeure à jamais le véritable « home » pour les femmes. Quand elles sont malades, c'est là qu'elles retournent pour se faire soigner. Après la naissance d'un enfant elles reviennent également « chez elles » et ne retournent auprès de leur mari que 2 années après environ, lorsque l'enfant est sevré. Durant la période où elles allaitent l'enfant, elles ne doivent préparer aucune nourriture et c'est pourquoi elles sont en de meilleures mains dans leur propre sippe, où il y a toujours des parents pour prendre soin de leur nourriture. S'il s'agit d'un premier-né, le mari donne une grande fête dansante lors du retour de l'enfant, et la jeune mère y joue le rôle de première danseuse. Elle a alors étudié les danses avec les jeunes filles de sa sippe, ses compagnes de jeunesse, avec lesquelles elle fait son apparition. Les jeunes filles qui sont venues sur le territoire de leur beau-frère, reçoivent un cadeau avant de retourner chez elles. Mais une femme peut aussi venir rendre visite à ses parents en dehors des occasions dont nous venons de parler, et après sa mort on rapporte son cadavre pour l'enterrer dans sa terre natale. On l'attend également chez elle lors des funérailles d'un parent.

A côté de ce contact personnel entre la femme et la sippe-de-base dont elle est originaire, il y en a un autre qui est très important. Au moment du mariage, son mari et la sippe de celui-ci apportent des objets de valeur qui sont donnés à la sippe-de-base de la future femme, comme titre et gage de mariage. C'est ce titre de mariage qui représente maintenant la femme auprès de ses parents. 20) Si l'un de ses frères se marie, il utilise ces valeurs et c'est maintenant son épouse qui représente pour ainsi dire sa sœur à l'intérieur de la sippe. La sœur d'un homme est, dans la hiérarchie sociale, supérieure à la femme de son frère, car elle a été épousée contre le gage de mariage apportée par la sœur à la sippe.

Nous voyons que les membres de la sippe qui n'appartiennent pas en même temps au clan correspondant, demeurent liés d'une façon très étroite au groupe dont ils sont issus. On pourrait parler, à cause des nombreuses visites, d'une « deuxième résidence », et on peut même dire, que le « home » dans sa propre sippe est la véritable résidence d'une femme, alors que la résidence auprès du mari ne vient qu'en deuxième lieu.

La sippe-de-base forme l'unité la plus importante au point de vue juridique. Les biens en valeur dotale sont réunis et encaissés dans le cadre de la sippe-de-base, et le patriarche en est l'administrateur. Celui-ci occupe une position très forte en qualité de propriétaire du territoire de la sippe-de-base et de « pater » des

18. Müller. L'Organisation sociale, croquis 2, 3 et 4.

19. Müller. Propriété, p. 23 sq.

20. Hulstaert. Mariage 183 sq. ; Müller. Propriété, p. 35.

descendants, et c'est lui qui décide de tous les cas litigieux à l'intérieur de son domaine. La sippe-de-base n'est pas exogame en elle-même, mais en tant que partie de la sippe exogame. Il existe en outre une règle d'exogamie concernant les sippes des parents du côté de la mère mais cette règle ne remonte qu'à quelques générations. Les membres masculins forment la communauté qui prétend à l'héritage des biens de la sippe, ils peuvent, d'après le règlement du séniorat, être promus au rang de patriarche de la sippe-de-base.

Si nous avons jusqu'ici considéré le rôle que joue la sippe-de-base, il nous faut maintenant étudier le clan qui y appartient, et que nous appellerons le clan-de-base. Malgré les nombreuses visites qui lient les femmes à leur sippe, elles jouent un rôle important dans le domaine économique à l'intérieur du clan, dans la communauté qu'elles forment avec leur mari. Les femmes cultivent les champs que leur mari a défrichés. Chaque femme possède ses propres terrains, qu'elle seule cultive et moissonne malgré le droit de propriété du patriarche de la sippe-de-base. 21) Si ce terrain est laissé en jachère, c'est son mari qui le défrichera à nouveau, afin qu'elle, et elle seule, puisse de nouveau le cultiver. A sa mort, le droit d'exploiter ce champ ou cette jachère revient à ses fils et à leurs femmes. Ce n'est que lorsqu'elle n'a pas de fils, que les autres descendants de son époux viennent en question. La femme nourrit ses enfants, qui appartiennent à la sippe-de-base de son mari. Ces enfants, et en première ligne ses fils, possèdent certains droits dans la sippe dont leur mère est issue, et ces droits peuvent avoir pour résultat que les fils se séparent de la sippe de leur père, pour aller habiter dans la sippe de leur mère. Mais il ne s'agit que de cas exceptionnels, qui supposent normalement l'existence de difficultés entre les fils et leur sippe paternelle. La femme doit aussi, à l'intérieur de son clan, subvenir aux besoins de son mari, et faire la cuisine pour lui, ses visiteurs et ses parents. Tout ce que la femme acquiert par son travail appartient à son mari. 22) Ce droit va en théorie si loin que le produit du travail de la femme, pendant sa visite à ses parents, appartient à son mari. Mais il arrive rarement, qu'un homme revendique ces droits, car il peut en résulter des difficultés avec ses beaux-parents, et peut-être un divorce.

La sippe est responsable du culte des Ancêtres, et c'est avant tout la petite-sippe qui joue le rôle décisif, car elle possède un prêtre commun et se compose de 1 à 3 sippes-de-base, vivant le plus souvent l'une près de l'autre. Comme les femmes n'y prennent pas part, le clan n'a aucune importance pour le culte des Ancêtres.

Nous avons déjà parlé des fêtes dansantes qui ont une grande importance pour les Ekonda. A côté des fêtes qui ont lieu à l'occasion du retour d'une jeune mère chez son mari, il y a aussi des fêtes dansantes en de nombreuses occasions, en particulier lors de funérailles ou en l'honneur de personnes récemment décédées.

Les danses sont exécutées par les ballets des hameaux. C'est ainsi que les six hameaux du village d'Isangi formaient jadis chacun un ballet d'hommes et un ballet de femmes. 23) Comme les hameaux n'avaient plus assez de personnes, après le recul de la population, deux hameaux voisins se groupèrent pour former en commun des groupes de danseurs. Comme les territoires des deux sippes exogames du village alternaient entre eux, nous trouvons maintenant réunies dans chaque ballet des

21 Müller, *Le droit de propriété*, p. 30.

22 Müller, *Le droit de propriété*, p. 30.

23 Müller, *Organisation sociale* p. 58.

sippes-de-base des deux sippes différentes.

Nous trouvons dans les groupes de danse masculins les hommes appartenant aux sippes-de-base correspondantes. Il arrive aussi que le fils d'une femme de la sippe-de-base aille rendre visite à ses parents du côté maternel, lors des préparatifs de la fête, afin de s'exercer aux danses, et de prendre part à la fête. Des danseurs doués et passionnés saisissent de cette manière une occasion qui s'offre d'elle-même. Ceci ne change pas le fait que le ballet masculin repose sur appartenance à la sippe, mais dans le cadre du hameau.

Il n'en est pas de même pour les ballets des femmes. Ils se composent non seulement des jeunes filles qui appartiennent aux sippes du hameau en question, mais aussi des femmes qui sont devenues, par leur mariage, membres du clan, mais qui, à cause de l'exogamie, sont originaires de sippes étrangères et appartiennent à des sippes étrangères.

Mais il y a presque toujours des femmes qui viennent en visite et qui appartiennent à la sippe, mais vivent depuis leur mariage dans le clan de leur mari. La constitution des groupes de danse des femmes ne repose donc pas seulement sur la sippe, ni sur le clan; ils comprennent

1° les membres du clan et de la sippe (les jeunes filles)

2° les membres du clan (les épouses)

3° les membres de la sippe (les filles mariées qui viennent en visite).

La communauté dans laquelle se forment les ballets féminins, représente ainsi un type que Murdock n'a pas décrit. Ce type de communauté est néanmoins très important pour la vie sociale, car les danses exécutées par ces ballets n'ont pas le sens d'un divertissement (pour cela il existe d'autres formes de danses), mais elles revêtent une grande importance religieuse et sociale.

Murdock considère comme nécessaire pour qu'un groupe puisse être qualifié de clan, qu'il ait les trois caractères suivants :

1° affiliation unilatérale du « core » du clan

2° unité résidentielle et

3° véritable intégration sociale.

Le troisième point implique qu'il existe un « positive group sentiment » et que les épouses qui sont entrées dans le clan par leurs mariages se considèrent elles-mêmes et sont considérées par le « core » du clan comme partie intégrante du groupe 24).

En désaccord avec ce point de vue, je propose de ne pas considérer le point n° 3 comme essentiel. Les deux premiers caractères impliquent déjà l'existence d'une intégration, si petite soit-elle, sans laquelle la cohabitation d'un groupe sur un seul territoire et la collaboration dans les petites-familles constituantes n'est pas possible et c'est déjà dans les petites-familles que nous trouvons des membres du « core » et des membres de clan par mariage.

Dans ce cas nous sommes libre de considérer l'intégration actuelle d'un clan, comme caractéristique non pour ce type idéal de clan, mais pour le groupe réel, que nous allons décrire.

Pour décrire une société donnée, nous préférons donc, non la constatation de l'existence ou de la non-existence des clans, mais l'étude du degré et du caractère de l'intégration clanique. Par là, il est possible d'étudier une société en constatant

que les liens à l'intérieur de la sippe prévalent sur les liens à l'intérieur du clan. Ainsi je me trouve en fin de compte en accord avec la description de Murdock. Notre auteur nous donne une description détaillée du comportement des femmes en cas de conflits entre groupes Haida alliés par mariage, et il en tire la conclusion, que les liens claniques prévalent sur les liens à base de parenté (à l'intérieur de la sippe) dans cette population de l'Amérique du Nord.

Nous voulons donc suivre les traces de Murdock et décrire le comportement des Ekonda dans de tels conflits.

Les hommes qui étaient liés au groupe ennemi par une parenté matrilineaire, ne prenaient pas part au combat. Ils se tenaient à l'écart des péripéties et portaient des palmes dans les mains, en signe de paix. Si l'un d'entre eux était par hasard tué ou blessé, cela était un mauvais présage. Après la guerre, ils servaient d'intermédiaires entre les groupes dans les négociations de paix.

Les hommes mariés avec des femmes issues du groupe ennemi prenaient quand même part au combat. Comme les femmes elles-mêmes ne participaient en aucune manière au combat, leur attitude était de peu d'importance. Chacun des deux groupes, celui des maris et celui des frères, attendaient des femmes qu'elles prennent parti pour lui. Dans les cas où les femmes pouvaient être utiles comme espionnes ou éclaireuses, elles se décidaient d'après leur sentiment personnel. On mentionne des cas où les femmes se sont décidées d'après les liens du sang, c'est-à-dire d'après les liens de la sippe, et d'autres cas où les femmes ont pris parti pour leur mari, c'est-à-dire pour leur clan. On comprend à partir du caractère instable du mariage et de ce que nous avons déjà dit sur l'importance de la sippe d'origine, que ce sont les liens qui unissent aux frères et à la sippe qui l'emportent les plus souvent.

CONCLUSION

Considérons encore une fois les trois types de groupe que nous avons décrits ici :

Il est apparu que le groupe qui représente le plus grand lien affectif, le véritable « home » est la *sippe*, en particulier la sippe-de-base. C'est là qu'une femme peut toujours trouver protection, c'est là qu'elle est enterrée, c'est là qu'elle demeure présente sous n'importe quelle forme. Le village, en tant que communauté politique, agit avant tout comme une communauté de sippes et non comme une réunion de clans. Ceci résulte du fait que les femmes ne jouent aucun rôle dans la vie politique. On pourrait donc dire aussi que seuls les « cores », qui appartiennent à la sippe comme au clan, représentent la communauté du « village ».

Dans le domaine économique, c'est le clan qui joue le rôle principal. Le clan vit sur le territoire de la sippe qui lui est liée, et jouit du terrain sous forme de champs, de lieu de chasse et de cueillette.

Clan et sippe forment une réunion pour les fêtes dansantes. Conformément à la règle virilocale du mariage, seules les femmes appartiennent à deux de ces réunions, c'est-à-dire qu'elles participent aux fêtes dansantes aussi bien dans leur sippe que dans leur clan.

Dans son ouvrage ²⁵ Murdock a considéré le clan comme un compromis entre

²⁵ Murdock. Social structure. p. 66.

le principe de la parenté du sang et le principe de la localité. Je ne puis me ranger à cette opinion. La localité, la résidence commune des membres du clan, n'est pas un phénomène primaire, elle suit comme une conséquence logique le mariage et les règles qui déterminent le lieu de résidence des époux. Le clan, tel que Murdock a défini ce concept, me paraît être davantage un compromis entre les liens du sang et les liens du mariage. A cause de la loi d'exogamie, ce compromis est nécessaire pour fixer le lieu de résidence des époux. La préséance des liens du clan dépend aussi, comme le montrent nos Ekonda, en première ligne de l'intensité et de la durabilité des liens créés par le mariage. Là où les liens du mariage sont forts et durables, comme dans l'exemple que donne Murdock des Haida (avec avuncu-clans et matri-sippes), ²⁶) les femmes sont plus fortement liées au groupe de leur mari; là où le mariage est moins solide et où les divorces sont plus fréquents, c'est obligatoirement les liens avec la sippe d'origine qui sont prédominants. Quand les mariages et les divorces sont si fréquents, comme chez les Ekonda, on ne peut s'attendre à ce qu'une femme, après un divorce, change ses sentiments lors d'un nouveau mariage et transfère ses liens affectifs sur le groupe du nouveau mari.

A l'exception des domaines politique et militaire, la répartition des fonctions entre la sippe et le clan correspond à ce que Murdock indique comme le cas le plus fréquent dans ses nombreux exemples. Chez les Ekonda, la sippe joue le rôle principal dans le cérémonial, dans le règlement du mariage et de l'héritage, mais c'est le clan qui joue le rôle important dans le domaine économique. ²⁷) Pour les fêtes dansantes, il existe encore un troisième groupe, dont Murdock ne parle pas et qui se compose de la réunion du clan et de la sippe.

Les Ekonda eux-mêmes ne font aucune différence entre les groupes dont il a été question. Un Ekonda sait naturellement que ses sœurs mariées, qui habitent dans un autre lieu, et sa femme, lui sont liées de différentes manières, et jouent d'autres rôles dans sa communauté. Les femmes ekonda savent aussi faire la différence entre les liens qu'elles conservent avec leur sippe et les liens qui les unissent au clan de leur mari. Elles savent aussi employer différentes expressions quand elles parlent de ces deux groupes et quand une distinction est nécessaire. Mais c'est toujours un groupe de la même nature, c'est seulement une raison différente qui le lie à ces groupes. On peut donc dire que les Ekonda considèrent les groupes comme identiques; chaque personne leur appartient d'une manière ou d'une autre, et nous revenons à la constatation que nous avons faite au début, à savoir qu'il s'agit moins de différents groupes que des différents aspects d'un seul et même groupe. Pour l'observateur européen il n'existe que la possibilité de considérer ces différents aspects comme des phénomènes distincts qui deviennent réalité dans différentes situations sociales.

La vie sociale des Ekonda se joue donc à partir de trois groupes différents que nous appellerons, d'après Murdock, le premier, « clan », et le deuxième, « sippe ». Le 3e type est constitué par la réunion du clan et de la sippe. Des groupes de ces 3 sortes sont intégrés dans des groupes plus grands de même nature. Ils sont en outre unis d'après leur voisinage. Les Ekonda partagent leur liens affectifs entre des groupes de ces trois types. Alors qu'ils sont identiques pour les hommes, par suite de la filiation patrilinéaire et du mariage virilocal, la

²⁶ Murdock, Social structure, p. 72 sqq.

²⁷ Murdock, Social structure, p. 73.

femme a des devoirs à remplir dans les trois groupes, et elle y possède des droits, des amis et une protection. Il est nécessaire à celui qui veut comprendre la société ekonda de distinguer les groupes qui se différencient par leur rôle dans la société et par la nature des liens unissant leurs membres.

B i b l i o g r a p h i e .

- Grosse, Ernst**: Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, Freiburg 1896.
- Hulstaert, Gustave**: Mariage des Nkundo, IRCB, Sect. des Sciences Morales et Politiques, Mém. 8, Bruxelles, 1938 :
- Kirchhoff**: Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldindianer Südamerikas, Zeitschr. f. Ethnologie, vol. 63, p. 85-193, 1931.
- Müller, Ernst W.**: Le droit de propriété des Môngo-Bokote, Mém. 9, fasc. 3, ARSC, Classe des Sciences morales et politiques, 1958.
- Müller, Ernst W.**: Organisation sociale et terminologie sociologique, Aequatoria XXI, 41-59, 1958.
- Murdock, George P.**: Social structure, New York, 1949, 3. ed. 1957.
- Schlesier, Erhard**: Die Grundlagen der Klanbildung, Göttingen 1956.
- Thurnwald, Richard**: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosozologischen Grundlagen, 5 vol. Berlin 1932-35.

Ernst W. Müller.
(traduit par J. Stempfelet).

Les Cercueils des Èlèku.

En 1940 mon confrère le R. P. E. Boelaert organisa une exposition d'art indigène. Parmi les nombreux objets intéressants qu'il avait encore réussi à recueillir dans les territoires environnant Coquilhatville se trouvaient deux cercueils d'une forme particulièrement étrange, suggérant spontanément la comparaison vague avec la forme d'un poisson. Ces objets avaient pu être trouvés grâce à la collaboration du chef Jos. Tswambe. Après la clôture de l'exposition l'organisateur dut vendre la collection afin de rentrer dans les nombreux frais et rembourser les dettes contractées. Un des cercueils fut acquis par M. le Gouverneur de Province Henry qui le céda au Musée de la Vie Indigène à Léopoldville. L'autre fut acheté par un grand invalide de la guerre 1914 (le nom m'échappe mais pourrait certainement être retrouvé) qui l'emporta vers l'Europe ou l'Amérique à la fin de son voyage à travers le Congo.

Lors d'une visite je m'aperçus que le Musée de Tervuren ne possédait aucun spécimen de cet intéressant document ethnographique. Au lieu de s'étonner de cette lacune, il fallait plutôt songer à la combler, si la possibilité en existait encore après tant d'années. Car entretemps nous étions déjà en 1952-53.

Le P. Boelaert avait perdu de vue l'affaire et ne se rappelait plus exactement l'origine des cercueils. Pour lui ils faisaient simplement partie des nombreux objets intéressants de son exposition. Je n'avais pas alors le moyen d'examiner l'exemplaire conservé à Léopoldville. C'est encore grâce à l'aide du chef Tswambe que je parvins à faire la connaissance du sculpteur *Bosénjá* Paul du village Èlèku de *Bakángá*. Mais les recherches entreprises pour trouver d'autres cercueils ou d'autres sculpteurs dans les autres villages Èlèku de la région sont restées sans résultat.

DESCRIPTION.

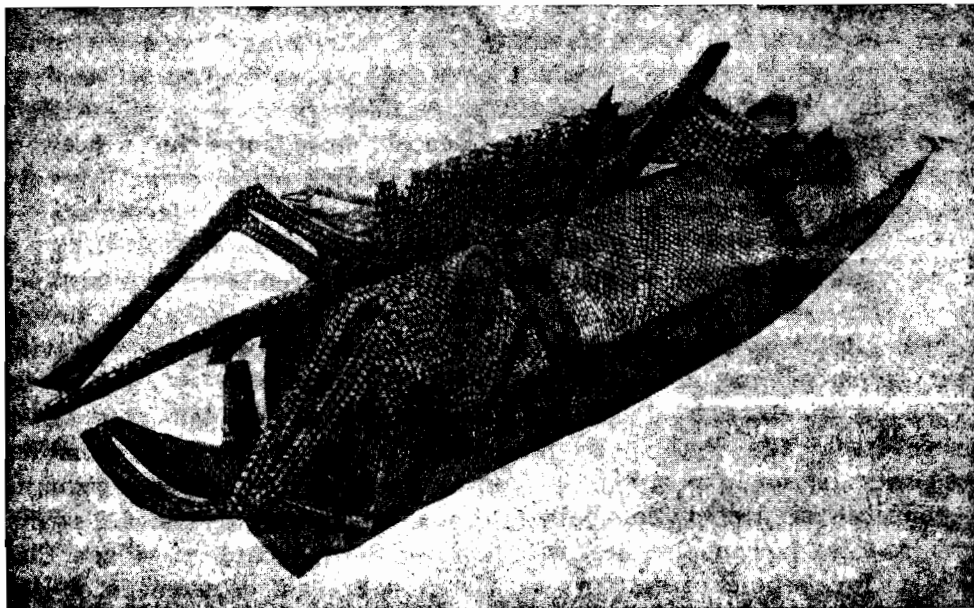
La partie inférieure rappelle la forme d'une pirogue. Le couvercle est constitué de deux planches séparées, placées de telle sorte qu'avec la pirogue elles forment en coupe un pentagone (cf. les figures dans mon Dictionnaire Lomongo - Français, 1957, p. 358 et 359). Les planches tiennent à la pirogue au moyen de chevilles. Elles y sont jointes lâchement, de manière à laisser des espaces. La fermeture est donc loin d'être parfaite. Il faut d'ailleurs qu'entre les bords supérieurs des planches reste la place disponible pour fixer la crête. Cette partie centrale ou le cercueil proprement dit s'appelle *bonkéké* = tronc.

Le devant du cercueil au lieu de former une proue est prolongé dans les ornements à claire-voie, l'intérieur étant fermé à angle droit par une planche transversale là où commencent les prolongements en forme d'ornements. Une planche pareille, mais de dimensions moindres, se trouve aussi du côté arrière du cercueil. Toutes deux sont appelées : *ekuké* = porte ; comme si le cadavre devrait être introduit par là, alors qu'en réalité il est placé dans le cercueil par le haut.

Il y a plusieurs « ornements ». D'abord la crête déjà mentionnée qui se prolonge en une sorte de bec courbé appelé *yangala*, ce qu'on me traduit comme signifiant précisément : bec courbé comme de certains oiseaux.

Les ornements à claire voie qui se trouvent tant à la poupe qu'à la proue se voient suffisamment sur l'illustration. Ils sont appelés simplement *esála* pl. *bi-sála* (cf. Dict. et *losála* plume).

Aux deux planches du « couvercle » sont attachées des imitations réduites de l'outillage courant (du défunt), selon le sexe : lance, couteau, harpon, bouclier, etc. ou panier, pilon, spatule de potière, etc. et, en général : pirogue, pagaie et écope. On y trouve même comme des concessions à la civilisation (pour faire plaisir,



croit-on, aux Européens acheteurs) telle une raquette de tennis.

Le cercueil en entier s'appelle soit en général *efómba* qui désigne proprement tout objet sculpté (cf. Dictionnaire) soit plus particulièrement, *boyalo* = demeure. Tandis que le premier nom est largement répandu, connu aussi des Nkundo, le deuxième est propre aux Elsku sculpteurs du moins en tant que nom spécifique pour ce cercueil, car dans son sens général de demeure, il fait partie du trésor commun du Lomongo. On entend aussi le nom *wáto* = pirogue appliqué au cercueil en entier, à cause de sa forme.

SYMBOLISME.

Dès le premier abord tout Européen a l'impression que ce cercueil représente quelque chose : un poisson p. ex. mais surtout quelque insecte géant : sauterelle ou mante.

De fait les scupteurs y voient simplement une pirogue ornée de motifs plus ou moins symboliques, ou plutôt symboliquement ornée de motifs dont l'interprétation est peu abstruse. Chaque ornement comporte son symbolisme propre.

La crête représente la nageoire dorsale d'un poisson (ou d'un crocodile ?). La pointe courbe représente le bec d'un oiseau aquatique, (héron p. ex.). Les prolongements à claire voie de la proue représentent les branchies d'un poisson, tandis que les correspondants postérieurs rappellent sa queue. Le pointillé blanc fait penser à la coloration tacheté noir - blanc du martin-pêcheur *Megaceryle maxima*.

USAGES

Le cercueil décrit servait à enterrer les morts. J'emploie l'imparfait parce que l'habitude est complètement tombée en désuétude depuis de longues années. Maintenant les cercueils à l'euro péenne sont à la mode.

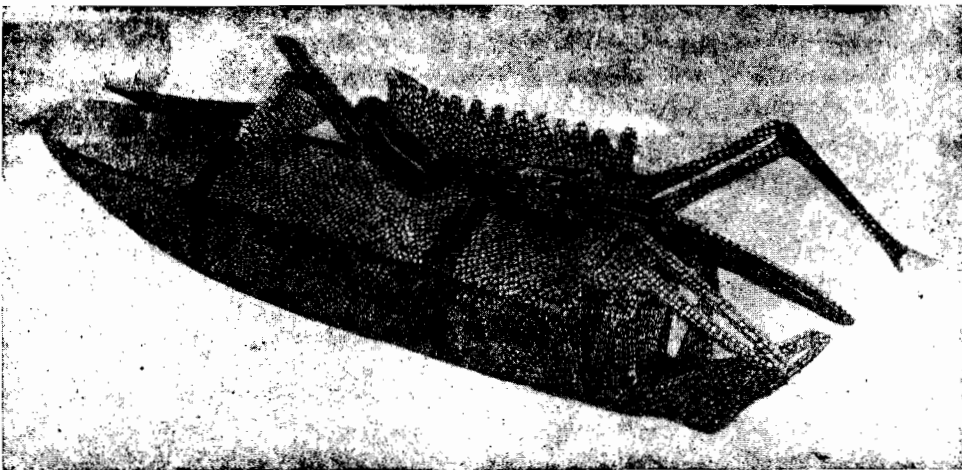
Le métier de sculpteur même est en voie d'extinction comme il a été dit au début. Il n'en reste plus qu'un seul et son aide. Et il ne semble guère que les jeunes aient le goût de continuer cet art, malgré les grosses sommes payées pour la fabrication et l'achat de ces pièces. Ce n'est donc pas seulement une question d'argent, mais en premier lieu de désaffectation pour l'art ancestral. Et peut-être aussi chez le sculpteur de manque de zèle à laisser des héritiers de son art.

Le cercueil était commandé seulement par des hommes riches, parce qu'il fallait payer de forts prix, ce dont tout individu n'était pas capable anciennement.

La commande était passée durant la vie. Le « bénéficiaire » n'attendait pas l'approche de ses derniers moments. Tout comme en Chine il s'assurait une ultime demeure convenable qu'il conservait dans sa maison au-dessus du feu, comme tout son outillage, afin d'écarter les insectes.

Au moment de l'inhumation les chevilles étaient retirées et les planches enlevées pour permettre l'introduction du cadavre, après quoi le couvercle était remis en place au moyen des chevilles. Malgré le nom *ekuke*, ce n'est donc pas par le devant mais par le haut que la mise en bière avait lieu.

La fabrication du cercueil et son utilisation n'étaient entourées d'aucun secret ni accompagnées de cérémonies spéciales. Elle diffère ainsi totalement des cercueils anthropomorphes de la rive opposée (sur lesquels j'espère pouvoir m'étendre un jour dans un autre article).



DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE.

Tous les cercueils de cette sorte réunis au Musée de Tervuren sont la production du même sculpteur Bosénjá, chez qui je les ai acquis personnellement. Il en est de même du plus récent destiné au Musée ethnographique de l'Université Lovanium.

La pièce se trouvant au Musée de Léopoldville est marquée en toutes lettres : Mpombo, ce qui ne semble pouvoir se rapporter qu'au village de ce nom, voisin du village de Bosénjá : Bakángá.

Elle ressemble très fort aux autres pièces, à part un détail à l'*ekuke* de l'avant. Il n'y a donc pas d'inconvénient à en attribuer la paternité à Bosénjá. Quant à la mention Mpombo, le sculpteur y a habité pendant plusieurs années et notamment à l'époque de l'exposition. Il est donc probable que lui encore a sculpté le cercueil de Léopoldville.

C'est de son père que Bosenja a appris son art. Ce semble être une tradition familiale.

Il m'a été signalé un jour que des exemplaires du cercueil sous examen avaient été vus à Bongata, autre village Elëku, sur la rive gauche du Fleuve entre l'Ikelemba et la Lulonga. Mais il n'a pas été possible d'y découvrir une pièce ou d'y retrouver trace d'un sculpteur.

Ce genre de cercueil n'a jamais existé parmi les Nkundo de la région. D'après tous les témoignages il est exclusivement propre aux Elëku ou, comme disait Tswambe, aux Baénga.

Remarquons en passant que les trois villages de la rive droite tout en étant Elëku ne parlent pas le dialecte lëleku mais le bobangi tout comme les riverains du bas Ubangi et les Bobangi habitant les rives du Grand Fleuve vers l'aval.

ORIGINE DU CERCUEIL.

Le fait linguistique cité suggère la question : Est-ce que ces Elëku tiendraient leur cercueil des populations Bobangi de l'une ou de l'autre rive ? Car la localisation extrêmement réduite de cet élément culturel serait un phénomène si insolite qu'on lui cherche des attaches ailleurs. Puisqu'il n'est connu que de ces rares villages, pourrait-on supposer qu'il y soit autochtone, produit d'une espèce de génération spontanée ? Ce semble difficilement admissible. D'autre part, on pourrait objecter : s'il est introduit d'ailleurs, comment se fait-il qu'il n'a pas été retrouvé ailleurs ? Dans son pays d'origine on le pourrait supposer assez abondant et répandu de façon à ce qu'il n'échappe pas à l'attention des chercheurs. Qu'il ait pu rester inaperçu à l'Equateur n'est pas étonnant vu sa limitation à quelques villages situés complètement à l'écart des voies de communication et où peu d'Européens ont jamais mis le pied. Il est plutôt étonnant qu'un élément culturel pratiquement éteint a pu être retrouvé et sauvé de l'oubli, grâce au P. Boelaert, comme il est relaté au début de cette note.

Un détail piquant digne d'être relevé est que le monde savant ignorait totalement l'existence des cercueils et qu'un musée n'en possédait une pièce, malgré le fait qu'un exemplaire figure sur des photographies reproduites dans une publication . . . du Musée de Tervuren : Annexe aux Annales du Musée du Congo,

Série IV Fascicule VI : L'Etat Indépendant du Congo. - Documents sur le pays et ses habitants : Vie indigène des habitants (1906), p. 200, avec la légende : Un Enterrement à l'Équateur.

Ce document historique prouve que le cercueil était déjà anciennement connu par les Blancs du Congo. Sa valeur scientifique est immense. En effet, il constitue une preuve irréfragable de l'objectivité du sculpteur Bosénjá. Sans cette publication on aurait pu mettre en doute que ce que le sculpteur a fourni est un objet anciennement connu et pas seulement sa propre invention. On peut donc aussi ajouter foi aux explications sur l'usage qu'il a fournies et qui ont été exposées dans la présente notice.

La publication citée n'a pu être utilisée pour retrouver les cercueils, car je n'en ai eu connaissance qu'après avoir rencontré le sculpteur et ses produits.

Pour retrouver la patrie éventuelle de ces cercueils il serait utile, semble-t-il, d'entreprendre des recherches chez les Bobangi sur les deux rives du Fleuve, et pousser ces investigations plus loin en A. E. F. N'y aurait-il pas là un sujet d'investigations intéressant pour une équipe composée par l'I R S. A. C. de commun accord avec le C. E. C. A. de Brazzaville ?

G. Hulstaert, M. S. C.



Le problème de l'enseignement au Congo Belge.

A l'occasion de son dixième anniversaire, l'excellente revue de l'Association des Anciens Etudiants de l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer « Problèmes d'Afrique Centrale » consacre son numéro 36 au problème de l'enseignement au Congo Belge.

Il a été très heureusement fait appel à la collaboration d'auteurs de choix, spécialistes de l'aspect traité par chacun d'eux de l'enseignement tant du point de vue administratif que pédagogique. Toutes les phases scolaires sont passées en revue, au crible d'une critique réellement sereine.

La série d'articles présentés dépasse les limites de l'Afrique Belge, un article étant consacré à l'Afrique Equatoriale Française et un autre à la Rhodésie du Nord. La qualité même des auteurs nous autorise à ajouter la plus entière créance à leurs travaux. En effet pour la Colonie Française c'est Monsieur Delaunay, Inspecteur général adjoint de l'enseignement, qui est chargé de condenser pour nous les principales statistiques et d'en dégager les éléments susceptibles de nous intéresser. Quant à la Rhodésie du Nord sa situation scolaire nous est brièvement décrite par J. Cottrell, Directeur de l'éducation africaine dans ce territoire britannique.

En ce qui concerne plus particulièrement nos territoires africains l'ensemble est introduit par une étude de A. Gille, Directeur du service de l'enseignement au Ministère des Colonies qui aborde le problème de l'enseignement tel qu'il se pose dans les pays sous-développés. D'une façon générale ses conclusions rejoignent celles de tout ethnologue averti : les échecs résultent pratiquement tous du milieu dans lequel vit l'élève. L'enseignement qu'il reçoit n'est pas adapté à la mentalité que lui a façonné son milieu familial clanique, villageois, tribal. Il s'agit avant tout de développer un humanisme africain fondé sur la « Weltanschauung » locale. Et l'A. de citer Barrès : « On ne connaît rien des hommes par leurs raisonnements, mais en s'ingéniant à partager leur sensibilité ». En tout état de cause une action doit être exercée sur le milieu en vue de le transformer pour valoriser l'enseignement. Celui-ci ne peut produire tous ses effets non seulement dans les milieux coutumiers mais même dans les centres extra-coutumiers tels que nous les connaissons aujourd'hui. Aussi bien le milieu précédant l'écolage que celui qui le suit doivent subir une modification adéquate si l'on veut rendre fécond tout programme d'enseignement. D'autre part celui-ci doit être adapté de telle sorte qu'il ne soit pas un simple décalque des programmes européens. L'A. considère qu'un des buts principaux que doit se fixer l'enseignement en pays sous-développé est : « Faire un enseignement qui ne déracine pas mais qui, au contraire, ajuste l'homme à son milieu, non tel que celui-ci est exactement aujourd'hui, mais tel qu'il peut devenir en s'améliorant dans les temps proches. » Enfin il considère comme essentiel à la solution de ce problème la « sauvegarde des langues locales, va-

leurs fondamentales du patrimoine des peuples ». Cette dernière vue coïncide avec les thèses défendues dans cette revue et nous ne pouvons que nous réjouir de pareille prise de position dans le chef d'un fonctionnaire placé à la tête du service de l'enseignement. Mais ces mesures de protection et de développement ne doivent pas nous empêcher de donner satisfaction aux Congolais quant à l'enseignement du français.

A. Prignon, conseiller-adjoint au Ministère des Colonies, traite de l'enseignement gardien, primaire et normal. Après avoir étudié la question des deux réseaux : pour indigènes et pour non-indigènes et avoir constaté l'interracialité de fait des seconds, l'A. examine l'importance de la scolarité au point de vue des diverses catégories d'établissements : officiels, officiels congréganistes, libres, subsidiés ou non. L'ouverture d'écoles officielles pour autochtones a, selon lui, amélioré la qualité générale de l'enseignement, amélioration nécessitée par une certaine concurrence. L'A. se demande ensuite pourquoi les circonscriptions indigènes ne contribuent pas de leurs deniers aux dépenses de l'enseignement. Un rapide coup d'œil sur les budgets de celles-ci lui aurait permis de constater qu'un grand nombre d'entre eux ne s'équilibrent que grâce à de fortes subventions de la Colonie. En définitive, sauf exceptions, l'argent sortirait de la même bourse bien que certains seraient alors convaincus de la réalité de cette contribution. Peut-être serait-il possible de fixer le pourcentage de leur participation en fonction des recettes C. A. C. I. quitte à en exonérer celles qui, sans subside, seraient déficitaires.

L'enseignement secondaire est étudié par le Directeur provincial M. Moffaerts, dans ses deux régimes : métropolitain et congolais. Il fait allusion au régime linguistique des établissements de régime métropolitain estimant qu'ils ne doivent pas être assimilés à ceux de la frontière linguistique belge. Les résultats obtenus par les élèves européens paraissent satisfaisants puisque sur 60 d'entre eux qui ont suivi des cours universitaires soit en Belgique, soit en Afrique du Sud, 70 % ont réussi. De même que donne entière satisfaction le passage d'un élève d'un établissement congolais à un établissement métropolitain de même standing, malgré la différence de milieu. Quant à l'enseignement secondaire pour Congolais, l'A. énumère les différents systèmes actuellement en vigueur. L'école meyenne avec un cycle de quatre ans ouvre la carrière d'employé de bureau.

L'école spécialisée après six ans d'études offre un diplôme avec débouché immédiat, tels sont ceux d'instituteur, de géomètre-arpenteur, etc..., L'école secondaire générale comprend les humanités latines (sans grec) et la division moderne scientifique. Elle prépare un choix d'élèves à l'enseignement supérieur. Toutefois les programmes de ce cycle d'études ne correspondent pas à ceux aux termes desquels est délivré en Belgique le certificat d'humanités. La création des universités de Léopoldville et d'Elisabethville a rendu nécessaire l'établissement d'une année d'étude intermédiaire qui a été réalisée sous le nom de section préuniversitaire. Le problème recevra cependant une solution plus facile par suite de l'interracialité des établissements de régime métropolitain.

Traitant de l'enseignement supérieur le professeur Desonay de l'Université de Liège voit dans sa création une réponse nécessaire aux événements d'Afrique où tout progresse à pas de géant tant au point de vue social que politique. Les programmes des universités congolaises sont exactement les mêmes que ceux des établissements analogues de la métropole. Il ne s'agit donc pas d'un enseignement au rabais. Elles sont ouvertes dans les mêmes conditions aux blancs et aux noirs qui

sont soumis exactement aux mêmes examens. Les jurys composés partiellement de professeurs de la métropole font preuve ici de la même sévérité que dans la mère patrie. L'originalité de cet enseignement consiste dans la création d'une année propédeutique qui existe d'ailleurs en France où elle se pratique avec le plus grand succès. L'A. qui a fait partie des jurys des deux universités congolaises conclut à la lumière de son expérience des examens que la théorie raciste est une absurdité et une contrevérité.

Dans l'étude suivante le professeur Malengrau de Louvain examine le problème de la promotion d'une culture autochtone posé à l'Université Africaine qui devra le résoudre sans équivoque. Il est pour cela nécessaire que cette culture développe sans cesse ses valeurs propres tout en assimilant d'incessants apports étrangers. En d'autres termes il faut africaniser l'université. Que l'Afrique noire ne se soit éveillée à la civilisation occidentale qu'au XIX^{ème} siècle ne constitue pas un argument en faveur de ceux qui nient l'existence d'une culture africaine. Celle-ci ne réside pas dans sa littérature orale, ses danses et ses arts plastiques mais dans une manière spécifique « de penser, de croire, d'aimer, d'agir, de s'exprimer, de vivre, de mourir. » La culture, selon Malengrau, réside donc dans la « Weltanschauung » des peuples, laquelle est à la base des institutions. Il appartient à l'université de faire participer cette culture aux valeurs universelles, car pour s'enrichir toute culture doit puiser dans les valeurs d'autrui. Mais pour être africaine elle doit s'enraciner dans les valeurs propres de l'Afrique. Il appartient donc finalement à l'université de réaliser une synthèse originale de la culture occidentale et des valeurs traditionnelles. Temporairement il est bien évident que, dans le domaine scientifique l'Afrique restera tributaire de l'Europe mais il ne nous sera jamais donné de procurer aux Africains leur culture propre. Cette culture ne sera réelle que le jour où ce continent aura fourni ses propres savants.

Le R. P. de Schaetzen passe ensuite en revue l'œuvre des missions catholiques au point de vue enseignement, moyen essentiel d'évangélisation et de propagation de la morale catholique. Il examine successivement les diverses sortes d'établissements dans lesquels les missionnaires catholiques dispensent leurs leçons soit par eux-mêmes, soit par le truchement de moniteurs, de catéchistes ou même de professeurs laïcs européens. Il esquisse l'évolution de cet enseignement : les chapelles - écoles donnèrent naissance aux écoles rurales du premier degré, les écoles centrales à l'enseignement primaire, moyen et normal et même professionnel pour voir cette action se couronner par l'ouverture de l'Université Lovanium de Kimuenza. De l'annuaire des Nations Unies il résulte qu'au Congo Belge et au Ruanda-Urundi 9, 3 % de la population fréquente l'école primaire, chiffre atteint seulement par la Rhodésie du Nord en Afrique. Au bas de l'échelle se trouvent l'Angola avec 1, 3 % et l'Afrique Occidentale Française avec 1, 4 %. Quittant le cadre strict fixé par le numéro sous revue il examine ensuite plus particulièrement la propagande religieuse : œuvres de jeunesse, action sociale de masse, cinéma et presse, clergé autochtone et catéchistes.

Le Révérend Stenström, Secrétaire général du Bureau des Missions Protestantes au Congo Belge, étudie l'action de la seule école de pasteurs et d'instituteurs à Kimpese. Et sans doute peut-on lui en faire le reproche, car il y avait autre chose à dire au sujet de l'enseignement protestant, du moins à en juger par les statistiques publiées au début de ce numéro. Ancien missionnaire de la Svenska

Missionen Förbundet, ayant résidé dans le Bas-Congo, associé à la marche de cette institution, ce particularisme est regrettable tout en trouvant dans les éléments ci-dessus mentionnés une explication plausible. Fondée en 1907 par l'American Baptist Foreign Missionary Society et la Baptist Missionary Society (Anglaise) elle s'adjoignit la S. M. F. en qualité de co-dirigeante en 1937. Si le but est de former des pasteurs et des instituteurs, l'école veut faire de ses élèves des Africains complets. C'est pourquoi le travail manuel y revêt une grande importance. Jadis la plupart des élèves étaient mariés et devaient se faire accompagner de leur famille. De sorte que la famille pouvait jouir d'une éducation commune. Un aspect particulier du système résidait dans la discipline dont la garde était confiée aux élèves eux-mêmes, ce qui donna toujours entière satisfaction. La formation des femmes retenait l'attention toute spéciale du corps enseignant pour permettre à celles-ci de devenir de réelles collaboratrices de leur mari tout en leur donnant une solide formation religieuse. Grâce aux subsides du Gouvernement l'école put, à partir de 1948, prendre une sérieuse extension.

A. Vanhée aborde ensuite la situation de l'enseignement technique et professionnel. C'est sur ce terrain que les critiques les plus âpres se sont fait jour par suite de la pauvreté et de la rareté de cette branche de l'enseignement alors que le pays a un besoin très important et non moins urgent de main-d'œuvre qualifiée. L'A. explique le grand retard apporté à son développement par sa dépendance étroite vis-à-vis de l'économie de la nation. Les nécessités de l'exploration, de l'occupation, de l'organisation administrative justifiaient l'absence de toute préoccupation de former des techniciens autochtones. Il était beaucoup plus urgent d'avoir des commis de bureau compétents (tant pour le gouvernement que pour le commerce) et de constituer une force armée adéquate aux besoins de l'occupation et du maintien de l'ordre. Le régime économique des débuts, essentiellement agricole, ne nécessitait guère de spécialistes. D'ailleurs là où ils furent absolument nécessaires, les entreprises privées assurèrent elles-mêmes la formation de leurs cadres, ainsi l'Union Minière du Haut Katanga. Ensuite, le développement économique exigea du personnel autochtone de mieux en mieux formé. Les besoins furent longtemps couverts par des manœuvres plus éveillés, plus courageux que la majorité des travailleurs et que formaient alors spécialement les contremaîtres européens. La deuxième guerre mondiale modifia du tout au tout la conjoncture qui, réclamait une production accrue de matières premières destinées à l'effort de guerre. L'élévation du niveau des salaires des travailleurs autochtones influença également le changement de la politique scolaire. La guerre terminée cet appel à la main d'œuvre qualifiée s'amplifia encore : le développement de l'enseignement professionnel ne put suivre la demande. L'A. affirme qu'il faut une dizaine d'années pour que les conséquences de l'organisation de ces écoles se fassent utilement sentir. Il passe ensuite aux différents types d'écoles professionnelles actuellement ouvertes au Congo. In fine l'A. propose la création d'une école technique normale destinée à la formation d'instituteurs autochtones pour les écoles professionnelles, ce professorat étant exclusivement aux mains d'Européens actuellement. Il termine son exposé en insistant sur la nécessité des centres d'orientation professionnelle.

En quelques lignes F. Hauchamps expose l'effort de scolarisation professionnelle effectué par le B. C. K. pour former lui-même les spécialistes nécessaires à l'exploitation du rail, ceci après différents cycles d'études. Les élèves sélectionnés

dans les différentes remises et ateliers doivent avoir achevé avec succès 5 ou 6 années primaires. Tous doivent suivre après sélectionnément une année préparatoire avant d'être admis à la section inférieure dont les cours durent deux ans. Ceux qui ont réussi deviennent demi-ouvriers et retournent au travail ou bien passent à la section supérieure qui comprend également deux années d'études. Ce dernier diplôme approche le classement A. 2 métropolitain sans en présenter toutes les caractéristiques.

Après un bref aperçu sur l'enseignement agricole par J. J. Deheyn, J. Paulus, Directeur A.I.M.O. au Ministère des Colonies (actuellement du Congo Belge et du Ruanda-Urundi), expose assez longuement l'aspect social de l'enseignement au Congo ainsi que l'action exercée dans les très nombreux foyers sociaux qui existent aujourd'hui. Le cadre scolaire au service de la campagne d'alphabétisation (community development) exerce une action sociale certaine qu'il faut voir se prolonger au delà, dans la famille. L'A. propose la formation d'équipes d'action sociale à l'échelon territorial sous la direction de l'Administrateur et comprenant des représentants des services médical, agricole, social, territorial et de l'enseignement. En milieu rural pareille équipe pourrait par exemple compléter les essais en cours dans les paysanats. Mais il faut préalablement s'attaquer au problème de l'attitude de l'indigène face à cette action et en inférer les méthodes les plus propices à une réussite quasi certaine. L'A. donne un bref aperçu de l'action sociale de la Force Publique qui est facilitée par la densité de ses bénéficiaires en espaces réduits et par la discipline avec laquelle elle peut être imposée. Leur passage à la F. P. permet aux soldats de suivre des cours de spécialisation et d'être nantis d'un excellent métier lors de leur fin de terme. En vue d'assurer la préparation des futurs chefs et du personnel administratif des circonscriptions indigènes le gouvernement a créé trois écoles d'administration, le but final étant d'en faire fonctionner une par province. Plus spécifiquement, l'enseignement social lui-même devient de plus en plus nécessaire pour assurer l'évolution des populations autochtones. A ce jour fonctionnent deux écoles du niveau A. 3 et trois écoles du niveau A. I. L'enseignement médical paraît être celui qui a bénéficié du plus grand développement et du meilleur soutien : 3 écoles d'assistants médicaux, 15 écoles d'infirmiers, 4 de gardes sanitaires, 67 d'aides infirmiers, 5 d'infirmières accoucheuses et 35 d'aides accoucheuses constituent un brillant effort de spécialisation.

En 1955, 14 assistants médicaux, 56 infirmiers, 307 aides infirmiers, 19 infirmières accoucheuses et 70 aides accoucheuses ont obtenu leur diplôme. Ces chiffres assez impressionnants sont cependant loin de couvrir les besoins sanitaires d'un pays immense aux populations très dispersées. Il y a encore lieu de citer les facultés de médecine des universités de Léopoldville et d'Elisabethville. L'A. termine son étude en abordant le problème social posé par l'enfance : travail des adolescents, accès des mineurs aux débits de boissons alcooliques, à certains spectacles cinématographiques. Les mesures à prendre en faveur de l'enfance abandonnée et vagabonde, dont la tutelle est confiée à une commission dite de tutelle, sont énumérées ainsi que celles concernant l'enfance délinquante, et l'action rééducative à entreprendre au bénéfice de cette dernière : des établissements spéciaux ont déjà été créés à cette fin. Signalons toutefois que celui de Niangara a été supprimé et que les mineurs délinquants de la Province Orientale sont actuellement internés à l'établissement de Kongo-Konga près de Stanleyville.

Ce panorama de l'enseignement s'achève par deux articles consacrés à des territoires voisins, notamment l'Afrique Équatoriale Française et la Rhodésie du Nord.

Documenta

Extraits du discours du Gouverneur Général

« Comme nous l'a rappelé le 13 janvier, notre Chef le Roi Baudouin, un pays pour être grand doit avoir des bases solides. Il doit être fort par trois éléments : sa population, son économie, ses institutions. Une population saine et vigoureuse ; un peuple jeune, instruit, laborieux et prospère ; un peuple uni pour l'édification, dans l'ordre et dans le calme, d'une œuvre durable. Une économie en progression constante, malgré les hauts et les bas ; aux possibilités qui justifient des projets hardis et à long terme... Des institutions solidement charpentées depuis la base jusqu'au sommet, assurant à chacun des pouvoirs l'initiative et l'action sous le contrôle vigilant d'une population avisée. Institutions s'appuyant sur une structure administrative solide, cohérente et expérimentée. »

« Pour l'ensemble du Territoire (*Congo seul ? ou avec le Ruanda-Urundi inclusivement ?*) le taux de la natalité s'élève à 43 pour mille, alors que la mortalité générale ne se chiffre qu'à 20 pour mille habitants. Le taux d'accroissement naturel de la population est donc 23 ‰, ce qui place le Congo Belge parmi les pays à accroissement démographique très élevé, qui, s'il se maintient, doublera le chiffre de la population dans une trentaine d'années. Seul, l'avenir d'une faible fraction de la population congolaise — environ 8 % du total — peut inspirer une certaine inquiétude. Les districts du Bas et Haut Uele, les territoires de Bafwasende, Lomela, Ikela et Kibombo constituent les régions où la natalité est faible et la situation démographique précaire. Les districts de l'Equateur, Tshuapa et Stanleyville constituent la zone d'une natalité relativement faible ; mais avec une nette tendance au redressement. La natalité y est, en effet, en constante augmentation, sans qu'on puisse cependant dire qu'à l'heure actuelle les populations de ces régions aient atteint leur équilibre complet.

Pour relever la natalité on va renforcer l'occupation médicale de la Tshuapa. (*Malgré les nombreuses études qui ont démontré que le problème est primordiallement social, le Gouvernement Général persiste donc à le croire d'ordre médical...*).

« Partout ailleurs dans le pays nous trouvons une natalité exubérante qui, en regard d'une mortalité en régression constante, entraîne une série de problèmes résultant d'un accroissement extrêmement rapide de la population. » Dans les milieux extra-coutumiers groupant 23 % de la population autochtone la natalité atteint le taux très élevé de 52 ‰, ce qui « aura comme conséquence... un doublement de l'effectif des enfants en âge de scolarité d'ici environ 5 ans. Pour faire face à cet accroissement, l'équipement scolaire et l'effectif du personnel enseignant devraient augmenter dans la même proportion, ce qui implique une augmentation des charges financières de l'enseignement suivant la même courbe ascendante. »

L'accroissement de la population des centres n'est pas sans incidences sur les milieux ruraux qui groupent encore 75 % de la population totale. L'augmentation

est surtout rapide au Bas-Congo et à l'Est « où la densité est déjà élevée et où l'insuffisance des terres se fait déjà sentir ». (*Cesse-t-on dès lors d'octroyer de grandes concessions ?*) « La population pourra doubler en vingt ans ». Ce qui nécessitera une transformation de l'agriculture et peut-être l'émigration, qui comblera des vides démographiques ailleurs. Il faudra aussi prévoir le développement de l'enseignement et de l'action médicale. « Par contre, cet accroissement porte en lui une promesse exaltante pour l'avenir du pays. »

Cet accroissement exigera aussi un progrès économique qu'on escompte du deuxième plan décennal. Un appel est fait au labeur acharné de tous, surtout dans la récession actuelle. Ce plan devra surtout remédier à l'insuffisance du marché intérieur et rompre le déséquilibre économique entre les classes rurales et les citadins. On vise à augmenter la production agricole et à améliorer la valorisation des produits. (*Il faudrait que le paysan puisse atteindre un niveau de vie plus ou moins égal à celui du citadin*).

« La valorisation des produits... suppose le paiement d'un juste prix, c'est-à-dire un prix à la qualité » (*a-t-on aussi songé à la concurrence étrangère ? ce qui demanderait plutôt l'abaissement des prix de revient*). Une solution partielle se trouve dans l'installation d'industries de transformation. En même temps l'action sociale entreprise par le premier Plan Décennal va être poursuivie. « Sans doute, l'économique conditionne le social. Mais l'économique a aussi besoin du social. Si les deux ne marchent pas de pair l'économique se trouve à intervalles réguliers devant des goulots d'étranglement. Toute l'histoire économique est là qui le démontre. »

* * *

Quant à la nouvelle politique, la déclaration du gouvernement belge « est sans équivoque. Il ne convient plus de la discuter. Il faut maintenant la mettre en pratique. Il convient avant tout de préciser ici, une fois de plus, que l'Autorité veillera avec fermeté au respect de l'engagement solennel que la Belgique a pris vis-à-vis des populations congolaises.. La ligne de la politique tracée sera suivie telle qu'elle a été définie. L'attitude inébranlable de l'Autorité à ce sujet permettra de mener à bien la lourde tâche de la mise en place des institutions nouvelles. Elle garantit une évolution raisonnable sur le plan politique dans l'ordre et la tranquillité. Travailler dans une autre atmosphère compromettrait définitivement la confiance dans ce pays et du même coup la réalisation de nos programmes de développement économique et social qui doivent épauler l'évolution sur le plan politique. Cet engagement, que j'ai déjà pris antérieurement, je le répète ici solennellement. Je suis convaincu que le pays tout entier sera à mes côtés pour l'accomplissement de cette tâche..... La Belgique aborde de face un problème qui était posé tant par l'évolution interne du pays que par le mouvement politique dans les régions de l'Afrique et même du monde. Et que décide-t-elle ? D'organiser au Congo une démocratie capable d'exercer les prérogatives de la souveraineté et de décider de son indépendance. L'aboutissement est le plein exercice de ce droit de décision, conditionné par la possibilité et la capacité des habitants du Congo à s'administrer eux-mêmes et à se gouverner. »

La Belgique veut conduire les Congolais à la maturité politique, selon les paroles du Roi « sans atermoiements funestes mais sans précipitation inconsidérée ».

« La Belgique a la responsabilité des destinées d'un pays de treize millions d'habitants qui tous doivent avoir l'assurance qu'ils pourront se prononcer en connais-

sance de cause et en toute liberté sur leur avenir. La politique ainsi tracée s'inspire du souci de voir respecter le fondement même de la démocratie : chances égales pour tous. Comme le Groupe de Travail l'a fait observer avec force, « il serait affligeant que les efforts associés des noirs et des blancs aient pour résultat de soumettre presque immédiatement les habitants du Congo au règne d'une oligarchie, qu'elle soit autochtone ou non, détournant au profit de quelques milliers d'individus et au détriment de millions d'autres, les bénéfices de l'institution de l'état nouveau. »

« Dans un régime réellement démocratique, l'élection libre constitue la pierre angulaire de l'édifice. Faute de respecter cette notion élémentaire, on en arrive nécessairement à un régime dans lequel des groupes d'influence se combattent et s'éliminent successivement.

Nous aurons donc au bas de la pyramide les conseils de territoire. Les conseillers élus de ces derniers conseils formeront le collège électoral qui désignera la majorité des conseillers provinciaux et ultérieurement celle des conseillers généraux. Cette progression dans les institutions n'est pas une mesure d'attente superflue. Il est, en effet, nécessaire de permettre à l'ensemble de la population de se familiariser avec le système, d'apprendre à savoir ce qu'elle fait, à savoir pourquoi, et en vue de quoi elle choisit ses mandataires. La grande masse a le droit élémentaire d'être bien gouvernée ; ce droit implique celui, essentiel, d'être valablement représentée. Quant aux autorités traditionnelles, il est indispensable qu'elles concourent à l'évolution politique du pays par l'influence de leur sagesse. Aussi feront-elles partie des nouvelles institutions, sans devoir passer par le suffrage universel : elles y figureront à la place qui leur revient, parmi les notables. »

« Dans les assemblées supérieures, Conseils de Province et Conseil de Gouvernement, les intérêts continueront à être représentés. Ceci est indispensable si nous voulons que les progrès politiques soient assis sur une base économique solide. Un dialogue constant est nécessaire entre ceux qui progressivement représenteront la masse et ceux qui font et maintiennent l'armature économique et social. Il serait vain de vouloir dissocier les deux. Les Conseils de Territoire, de Province et le Conseil Général, qui remplacera l'actuel Conseil de Gouvernement, comprendront d'autre part des notables. Ceux-ci continueront à apporter aux nouvelles assemblées le bénéfice de leur expérience des institutions du Congo. Progressivement et par étapes successives, les habitants du Congo se verront associés aux responsabilités et aux tâches qui leur permettront, à la mesure de la compétence acquise, de prendre en mains les destinées de leur pays. »

« Qu'on ne se fasse pas d'illusions et je m'adresse ici plus particulièrement aux impatients : un processus d'affaiblissement, accompagné d'un recul social certain, et de conditions de vie de plus en plus étroites, serait la conséquence inéluctable de la précipitation. Et cela au moment où le Congo dispose des moyens et des possibilités de devenir, au sein d'une Afrique qui s'organise, une grande nation. La déclaration gouvernementale en parle sans ambages : en vertu de la responsabilité de la Belgique à l'égard de tous les habitants du Congo, elle se doit de maintenir une bonne administration et d'en garder le contrôle. Elle se déchargera de cette responsabilité à mesure que les institutions congolaises nouvelles seront capables d'assurer la continuité de l'ordre, le respect des engagements publics et privés et la protection des personnes et des biens. C'est dans cette condition essentielle que réside la garantie des intérêts de chacun et de tous. Le peuple congolais fera la démonstration de sa sagesse et de sa maturité

en entreprenant avec nous l'édification des structures nouvelles et en assumant avec conscience les graves responsabilités de son avenir. »

Le gouvernement s'opposera donc à l'agitation politique qui ne peut mener qu'à l'anarchie mais favorisera l'action politique qui « vise à la formation de la conscience civique et politique de la masse. »

Le discours s'étend ensuite sur « trois points qui — le Groupe de Travail y insiste — pour la quasi unanimité des personnes consultées, constituent la base et la condition nécessaire d'une saine évolution : l'amélioration des relations humaines entre blancs et noirs, la suppression des discriminations fondées sur la race qui subsistent encore, l'accession des autochtones à tous les échelons des administrations publiques et privées comme à tous les organes politiques et administratifs du pays. »

« Ainsi l'accession des autochtones à tous les échelons des l'administration est désormais possible par la promulgation récente du statut unique. Cette volonté d'africanisation progressive des cadres n'est ni gratuite, ni lointaine, mais immédiate. En application de celle-ci, l'accession des 459 premiers autochtones aux grades de la 4^{me} catégorie est chose faite. La réforme apparaîtra comme plus convaincante au fur et à mesure de l'intégration des universitaires... D'autres mesures sont sur le métier » pour remédier aux différences de traitement et des discriminations. Pour les rémunérations il faudra s'orienter vers des formules nouvelles : commissions paritaires, contrat collectif, barème professionnel.

« Mais ceux qui veillent au progrès social doivent avoir la volonté de ne pas tuer la poule aux œufs d'or. Par contre, ceux qui donnent du travail doivent se souvenir que leurs intérêts ne sont pas par définition opposés à ceux du travail, mais au contraire largement solidaires. C'est dans cet esprit que doit être constitué le Conseil du Travail. Quant à la réforme judiciaire, qui prévoit notamment que les indigènes justiciables de tribunaux non coutumiers comparaissent devant les mêmes juridictions que les européens, elle sera mise en application incessamment. Ces différentes mesures faciliteront l'amélioration des relations humaines entre blancs et noirs. C'est là, Messieurs, nous le savons depuis longtemps, le problème cardinal du Congo, celui que le Congo ne peut pas ne pas résoudre. Comment veut-on que ce pays devienne un grand pays s'il maintient en lui ce principe de faiblesse ? Il doit avoir la fierté de réussir cela, comme le reste. Or, malgré de bonnes volontés remarquables et une amélioration certaine au cours des dernières années, tout est loin encore, dans ce domaine, d'être parfait. Je demande à tous d'avoir le souci constant du respect de la dignité humaine. Le personnel de l'administration doit donner l'exemple : sur ce plan, aucun effort ne peut lui sembler trop lourd. L'avenir du pays est ici en jeu. Aussi devons-nous considérer que les blancs et les noirs qui viendraient encore à exercer une action néfaste sur les relations humaines commettraient une faute grave contre le pays : à l'égard des uns comme des autres, l'Autorité est décidée à sévir avec fermeté. » (*Il n'est pas expliqué comment le contrôle se fera dans la pratique, surtout dans l'administration, partie et juge*).

La Faim en Afrique

Les experts ont reconnu depuis longtemps que les populations africaines ne connaissaient pas une alimentation complètement rationnelle. C'est ce que rappelle à nouveau M. Robert Sartenaer dans un article de la revue *Lovania* (n° 49). Le fait est parfois aggravé dit-il, de ce que, justement ces territoires sous-alimentés ont paru favorables à des cultures industrielles qui ne contribuent pas à la nutrition des populations qui les font. Dans un monde où des millions d'hommes souffrent de la faim, la priorité, estime l'auteur, devrait être accordée à l'agriculture alimentaire. C'est un devoir de civilisation en faveur des peuples que l'Occident a accepté de conduire vers plus de bien-être. C'est un devoir de charité.

Une opinion étrangère.

Un an après les premières élections municipales qui aient eu lieu au Congo Belge, une délégation de nationalistes congolais vient de se rendre au Ghana où elle a assisté à la Conférence des peuples africains. Signe d'un changement radical, ce fait traduit une évolution surprenante due à l'existence de nouvelles conditions politiques locales.

Inquiets à la suite du discours prononcé au stade Eboué par le général de Gaulle lors de son passage à Brazzaville, les Belges ont été rassurés durant les quelques semaines qui suivirent le succès du « oui » au référendum. Mais la proclamation de la République du Congo le 28 novembre dernier à Pointe-Noire les a plongés dans de nouvelles alarmes, bien qu'ils espèrent, envers et contre tout, que cet événement ne donnera pas de « mauvaises idées » à leurs sujets congolais.

L'immense Congo, avec ses treize millions d'habitants, supporte néanmoins de plus en plus mal la tutelle d'une lointaine et minuscule Métropole. Ses habitants se considèrent comme infiniment plus évolués politiquement, et surtout économiquement, que leurs voisins d'A. E. F. Aussi les collectivités congolaises commencent-elles à réclamer des responsabilités plus étendues.

D'importantes initiatives belges étaient attendues au moment des cérémonies jubilaires marquant le rattachement du Congo à la Belgique. Les deux seules réponses aux aspirations congolaises furent le remplacement de M. Pétillon, ancien Gouverneur général du Congo, homme réputé libéral, par M. Van Hemelrijk au Ministère du Congo et du Ruanda, et un discours incisif de M. Cornélis, actuel Gouverneur général du Congo. Celui-ci devait en substance déclarer le 10 octobre dernier : « L'ordre reste la condition essentielle du progrès et de la paix des esprits ». Il garda un silence total sur tout projet de réforme.

Tandis que dans les années qui viennent de s'écouler, les seules manifestations du nationalisme congolais furent des grèves ou des explosions de colère sans lendemain, des formations politiques réellement organisées ont vu le jour depuis quelques mois, voire quelques semaines seulement. Certaines d'entre elles sont purement congolaises, mais d'autres paraissent entretenir d'étroits rapports avec

certaines partis politiques de la rive française du fleuve. L'Association du Bas-Congo (Abako), dont le centre est à Léopoldville, est la plus ancienne en date et la plus dynamique. Mais de nombreuses formations sont venues s'y joindre, dont l'Union du Peuple Congolais et le Mouvement National Congolais.

Après avoir connu, au cours des années 20 le pullulement des sectes politico-religieuses, le Congo Belge voit aujourd'hui les partis politiques se multiplier sur son sol. Et les difficultés économiques traversées momentanément par le Congo, tout autant que l'influence des évènements qui se déroulent en Afrique française, risquent de créer des conditions politiques explosives. (P. Decraene dans : Afrique Nouvelle n° 593 ; Dakar 19 décembre 1958.).

Entretemps est venue la déclaration gouvernementale qui arrange et met en place la plupart des choses. Il faudra maintenant seulement la mettre en application ce qui se fera grâce à la collaboration de tous ; l'exécution a d'ailleurs déjà commencé (N.d.l.R.).

Le coopératisme en société Haoussa.

Le travaillisme britannique a pensé trouver dans le coopératisme un remède à l'indigence persistante des populations. Or, les résultats, ni en qualité ni en quantité, ne se sont révélés probants dans les sociétés Haoussa du Nigéria. Ce n'est pas que le système fût inconnu des sociétés africaines : les familles mixtes, basées sur la parenté (ganduna) sont, en quelque sorte, des coopératives, mais l'élément de base reste la cellule familiale, à caractère nettement individualiste ; les groupements pour les gros travaux agricoles ne sont que momentanés, les sociétés de crédit et d'épargne fonctionnent mal chez les ruraux, faute de rentrées régulières. On trouve, cependant, des éléments plus favorables : chez les femmes, système d'amitié garante, communautés de prostituées ; chez les hommes, communautés artisanales de chanteurs de louanges, de bouchers, de forgerons.

Tout coopératisme de caractère durable se développe dans le cadre d'un contexte institutionnel. Il ne faut donc pas chercher à imposer un système coopératif justifié par des considérations économiques, mais fonder sur des relations sociales déjà établies, une action coopérative. Naturellement, le résultat sera d'autant meilleur que ces relations sociales auront aussi une base économique et l'accumulation de capital par la population locale, condition première des investissements, se révélera ensuite élément moteur du coopératisme. (M. G. SMITH. : Information, 11, 1-21, jan. 1957).

Congrès de la Liga Catholica Internationalis contra Alcoholismum.

Thème : Préserver le Congo de l'alcoolisme.

Ce Congrès se tint à Louvain du 20 au 22 août. Il a retenu l'attention de tous ceux qui s'intéressent au Congo, car l'alcoolisme constitue une menace pour l'ave-

nir de ce beau pays.

Plusieurs enquêtes faites au Congo Belge, dans les Colonies françaises et anglaises d'Afrique ont appris que l'abus des boissons enivrantes, abus qui croît d'année en année, est un fléau social qui entraîne la ruine de nombreux foyers, qui cause de nombreux accidents et des décès prématurés et qui dans certaines contrées entraîne même la dépopulation.

Après avoir entendu une douzaine d'orateurs éminents, tels Son Excellence Mgr. Bigirumwami, le Colonel Laude, le Dr. Habig, Mlle Arnould, le Rd Chan. Gallez, le Rd P. Van Bulck, s. j., Mr l'Abbé Catrice, les RR. PP. Wesseling, Fosty et Endriatis, deux Curés Congolais, le Prof. Pierre Bundundi, Mr. Bruno Lushoka, Mme Kimpono, etc. le Congrès a voté les vœux suivants :

1° qu'un secrétariat antialcoolique soit créé dans chaque vicariat ou qu'au moins soit créé sous peu un secrétariat central.

2° que les autorités religieuses et civiles soutiennent les initiatives privées : dispensaires, ligues ou sections locales, collaboration de la Légion de Marie, des Congrégations Mariales, des Tiers-Ordres, des mutualités, à la lutte antialcoolique.

3° formation scientifique des futurs missionnaires, professeurs et instituteurs.

4° enseignement antialcoolique à tous les degrés tant aux filles qu'aux garçons.

5° mesures fiscales et législatives ayant comme but de freiner la consommation de liqueurs, de vins et de bières titrant plus de 3°.

6° interdiction de faire de la réclame pour des boissons alcooliques en leur attribuant une valeur nutritive, curative ou hygiénique.

Messianisme en Afrique du Sud.

L'Afrique du Sud connaît un très grand nombre d'églises africaines qui se veulent indépendantes des églises missionnaires et qui prennent parfois un aspect nationaliste. En 1954, on en comptait 1286 qui comprenaient 761.000 membres environ. Celles qui ont adopté le nom de « sioniste » témoignent d'une forte influence traditionnelle bantoue et assument des formes messianiques et millénaristes.

Deux exemples précis, celui de la Zion Christian Church et de l'Eglise Nazaretha, mettent en évidence le dynamisme social de ces mouvements qui constituent une nouvelle société insérée dans le cadre de la société traditionnelle en voie d'émiettement et de la société blanche qui les englobe. Ils prennent le caractère d'une théocratie sous la domination d'un chef charismatique avec une structure à trois étages en pyramide : au sommet, un Saint-Chef, en dessous, ses Conseillers qui sont en réalité les véritables détenteurs des pouvoirs et, en bas, une masse de fidèles.

Les conflits matériels et psychologiques nés du contact des deux civilisations en présence sont à l'origine de leur apparition et la structure même de la société globale leur impose des tendances nationalistes qui, au départ, ne semblent pas intentionnelles.

L'examen des mythes, des rites et des tabous permet de comprendre les « structures théoriques » de ces églises. Dans ce messianisme, c'est le mythe biblique qui prédomine dans la mesure où il recouvre l'ontologie bantoue. Si nous pouvons identifier le Prophète Sioniste au Devin africain et le Saint-Chef au Roi bantou, les in-

téressés ne l'acceptent nullement, le leader sioniste s'identifiant à Jonas, Moïse ou Saint Jean-Baptiste, et le fondement de leurs actes étant toujours rigoureusement basé sur des textes bibliques. Cependant, toute une série de rites traditionnels prennent place à côté des rites chrétiens. Une importance fondamentale est attachée à la guérison par la foi et lors des cérémonies cycliques qui réunissent les fidèles, la hiérarchie observée correspond directement à celle de l'ancienne monarchie zoulou. De même, les tabous reflètent encore davantage une structure traditionnelle vouée à de nouvelles formes.

En conséquence, il semble que le Prophète Sioniste que nous avons tendance à considérer essentiellement comme une incarnation du Christ, se rattache davantage, dans la perspective bantoue, au « Médiateur de Vie » et au « Donneur de Vie » de la tradition religieuse africaine. (J. EBERHARDT : Arch. Sociol. 4. 31-56, juil.-déc. 1957).

Civilisation et Christianisme.

Les Occidentaux ont offert leur civilisation aux Orientaux et ceux-ci, les Japonais spécialement, l'ont largement acceptée. De bonne foi, chacun des deux partenaires croyait favoriser ainsi un progrès humain. Or tous deux s'aperçoivent maintenant que cette civilisation tant vantée avait perdu son âme et n'était plus guère qu'une technique. (L. T. : Egl. Viv. X. 5. p. 408).

L'Eglise et l'Afrique.

Une telle influence, souvent contredite dans le passé par la mentalité coloniale sinon colonialiste de certains prêtres, est secondée par l'orientation actuelle. Après avoir si longtemps pratiqué ce paternalisme un peu rude qui marquait les débuts de la présence française, elle a su, depuis que les mouvements afro-asiatiques ont bouleversé le monde, s'adapter à cette situation nouvelle.

Ce n'est pas seulement le Vatican qui a donné l'exemple en encourageant la vocation des prêtres africains, en élevant certains d'entre eux à la dignité épiscopale. Des évêques détenteurs de la plus haute autorité religieuse dans les territoires d'outre-mer, de jeunes prêtres participant aux tendances progressistes d'une partie du clergé de la métropole, ont retrouvé les principes d'égalité prônés par l'Evangile.

Certains prêtres et missionnaires se sont mis à la pointe du modernisme africain d'une manière qui inquiète parfois l'Administration. On les accuse de jouer une carte qui n'est pas celle de la France, de faire entrer dans leurs prévisions une Afrique entièrement indépendante, où l'Eglise n'aurait qu'à sauvegarder, en dehors de toute attache nationale, les intérêts de la chrétienté. (P. Paraf : L'ascension des peuples noirs, 1958 p. 223).

Progrès économique en Afrique.

Dernier espoir ou dernière anxiété des empires coloniaux en voie de transformation, l'Afrique fait fortune en librairie. Plus personne ne doute sérieusement qu'elle soit en période de décolonisation rapide, mais se séparera-t-elle de l'Europe avec violence et amertume, ou trouverons-nous ensemble les chemins d'une association libre et fructueuse ? Quelle est et que sera la place du christianisme dans l'évolution en cours ?

S'il est un postulat généralement admis par l'Européen moyen, c'est bien celui du progrès économique réalisé par l'Afrique sous le régime colonial. Il en tire une fierté légitime et aussi un argument contre l'évolution politique, quand ce n'est pas une indignation scandalisée devant « l'ingratitude » des Africains. Mais le régime économique colonial est-il en réalité si parfait ? (J. Bruls : *Église Vivante* : X. 5. p. 399).

Congrès de la C. I. A. O.

La Conférence internationale de l'Afrique occidentale (C. I. A. O.) est une organisation régionale servant d'agent de liaison entre les instituts scientifiques et les chercheurs dans les divers territoires de l'Afrique occidentale. Elle travaille sous les auspices de la C. T. C. A. / S. C. A. Elle se réunit tous les deux ou trois ans; la suivante réunion aura lieu au Ghana du 6 au 11 avril 1959.

Les sujets traités seront les suivants :

- Section I : Migrations humaines anciennes et modernes en Afrique occidentale ;
- Section II : L'eau en relation avec les populations ;
- Section III : Écologie et préservation de la faune ;
- Section IV : Les forêts humides de l'Afrique occidentale, leur origine et leur extension actuelle.

Principes de Médecine Bambara.

La médecine des Bambara est fondée sur leur conception du monde. Bamba a formé le monde en mélangeant les quatre éléments dont naquirent les quatre métaux, le fer, l'argent, le cuivre, et l'or. Les êtres apparurent sur terre, grâce au concours des minéraux et de l'eau. Faro, génie de l'eau, a donné la vie aux végétaux, aux animaux et aux humains, en s'introduisant en eux sous forme d'âme. Ceci amena la possibilité d'un déséquilibre : les maladies ont leur origine dans l'excès ou la carence d'un élément, et suivent les vicissitudes et les luttes qui opposent les éléments les uns aux autres. Pour guérir quelqu'un il faut connaître non seulement la nature de sa maladie, mais encore la vertu thérapeutique des minéraux, végétaux et animaux, les correspondances et analogies entre le corps humain et les animaux et végétaux, et le rôle différent d'un médicament sous ses quatre formes : décoction, macération, calcination ou poudre. (D. Zahan : *Zaire*, 11, 9-10. 967-77, 1957).

Banlieue noire de Brazzaville.

Le recensement de 1955 donne, pour les banlieues de Brazzaville, 87.000 habitants, dont 15.000 seulement sont travailleurs contrôlés. Quelles sont les autres ressources des gens de Bacongo ? D'abord, la location du sol aux approches de Bacongo; ensuite la culture, soit dans Brazzaville même, avec les aléas que cela comporte, soit dans les districts voisins dont la population est originaire. On cultive surtout le manioc et l'arachide, mais le jardinage (au bord des cours d'eau) est en développement, sans qu'on puisse chiffrer clairement son rapport financier.

Autres activités rurales de Bacongo : l'élevage du petit bétail et la pêche, à la nasse ou au filet. L'agglomération exigeant aussi du bois, pour la construction et le chauffage, des coupes, assez irrégulières, sont effectuées aux abords des pistes, d'où les commerçants ramènent le bois à Brazza. Les femmes se livrent très largement au ramassage du bois mort. Mais cette double activité a pratiquement fait le vide aux abords immédiats de l'agglomération.

D'autres ressources proviennent de la campagne voisine : denrées alimentaires que l'on va acheter dans les marchés ruraux pour les revendre en villes, petits objets manufacturés que l'on va vendre à la campagne, transports et colportage, le tout très inorganisé et peu productif. Plus rémunérateur est le rôle des transporteurs-camionneurs qui font du ramassage d'un peu de tout, et surtout du vin de palme.

Dans l'ensemble, c'est la population féminine qui accomplit le maximum de ces travaux, les hommes préférant les métiers urbains (boys, cuisiniers, etc.). Ces diverses ressources, qu'il est difficile d'apprécier quantitativement, ne permettent pas, en général, de remédier à la sous-alimentation chronique. L'administration cherche en vain à diminuer l'attrait de la « ville » en réévaluant les salaires de brousse. Le développement industriel est encore hypothétique. (P. VENNETIER : Cah. d'Outre-Mer, 38, 131-57, avr.-juin 1957, ill.).

Esprit et situation de l'enseignement en Afrique Noire.

Toute l'histoire de l'enseignement en Afrique Noire Française peut être ramenée à la lutte entre colons et colonisés, les premiers s'efforçant de maintenir leurs privilèges en s'opposant à sa diffusion d'une façon rationnelle.

Au début de la colonisation, l'enseignement était entièrement entre les mains de l'Église dont le but était de former des hommes acquis à la foi chrétienne et à l'idée de la nécessité de la présence européenne. Des écoles laïques ne furent créées qu'au début de siècle, mais les programmes, différents de ceux de la métropole, furent très simplifiés afin de former rapidement un personnel subalterne. L'histoire et les cultures africaines furent niées systématiquement et l'on inculqua aux enfants que les seules possibilités d'évolution étaient la rupture complète avec leur milieu et l'acceptation inconditionnelle du mode de vie européen. Jusqu'en 1945, les budgets consacrés à l'enseignement furent infimes et, d'une fa-

çon générale, l'on peut dire que seuls les enfants des centres étaient scolarisés. A partir de cette date, l'on constate une brusque évolution due à la politique progressiste menée immédiatement après la guerre et à la prise de conscience des masses africaines. Les budgets sont considérablement augmentés, les programmes s'alignent sur le modèle métropolitain et nombre de bourses sont distribuées aux étudiants pour leur permettre de poursuivre, en France, des études supérieures.

Malheureusement, dès 1949, ce mouvement est à nouveau freiné et il faut considérer, qu'actuellement, le problème de l'enseignement en Afrique Noire est avant tout un problème politique lié à celui de l'indépendance. (A. Sar: Présence afr., n. s. 11, 71-83, déc. 1956-jan. 1957).

Un vieux texte sur l'adaptation.

. . . On sait que les fils de saint Ignace, à la suite des expériences de Matthieu Ricci en Chine et de Robert de Nobili en Inde, avaient abandonné les méthodes apostoliques suivies jusqu'alors et qui se révélaient à peu près inefficaces, pour pratiquer celle dite d'accomodation. Méthode selon laquelle étaient respectées, sauvegardées, utilisées toutes les valeurs spirituelles et profanes de ces grandes civilisations. De longues controverses s'ensuivirent, en Chine et en Inde parmi les Ordres religieux ou les Sociétés missionnaires, en Europe où les adversaires des Jésuites faisaient feu de tout bois pour ruiner leur crédit auprès des Princes et parmi le peuple.

Lors d'un voyage en France, l'un de ces plus illustres missionnaires, le Père Jean de Fontaney, s'entendit critiquer dans certains cercles spirituels de Paris la manière de vivre de ses confrères... Dans une lettre... il s'en explique, affirmant avec force que les méthodes d'apostolat et le comportement social des Pères de la Compagnie n'ont d'autre fin que la gloire de Dieu et le salut des âmes. Page émouvante, où l'on sent la tristesse de se voir reprocher injustement, et par des frères dans la foi, des actions et des attitudes qui ne sont dictées que par l'amour du Christ.

Ce conflit hélas ! est de tout temps, car il y aura toujours dans l'Eglise deux familles d'esprit, irréductibles l'une à l'autre. Transposé sur le plan intellectuel et dans le contexte de notre époque, ce problème de l'adaptation est l'un des plus graves en matière d'apostolat missionnaire. Dans cette optique les pages suivantes peuvent être un sujet d'utile réflexion.

E. DUPERRAY.

... Aucun de nous ne vit pour soi-même, dit l'Apôtre (Rom. 14.7). Car ce n'est point pour lui-même, mais pour gagner des âmes à Dieu, qu'un missionnaire vit dans ces pays infidèles. Il doit régler ses vertus et toute sa conduite, par rapport à cette fin... C'est cette science que les hommes apostoliques, à l'exemple de Saint Paul, doivent savoir, et qu'ils ne peuvent ignorer ou négliger dans les missions, sans être responsables du salut de plusieurs âmes.

Grâce à Dieu, nos missionnaires de la Chine sont les frères de ceux qui vont nu-pieds en habits de pénitents, et qui gardent un jeûne si austère dans les Missions de Maduré, de ceux qui suivent dans les forêts du Canada les Sauvages au milieu

des neiges, supportant le froid et la faim... Ce qui est bon et suffisant en un pays pour y faire recevoir l'Évangile, ne vaut rien quelquefois, ou ne suffit pas en un autre.

Nos premiers missionnaires, au commencement qu'ils vinrent à la Chine, avaient assez d'envie d'y porter, comme dans les autres Missions, des habits pauvres, et qui marquassent leur détachement du monde. L'illustre Grégoire Lopez, Evêque de Basilée, entre autres, m'a souvent dit que le Père Mathieu Ricci, Fondateur de cette Mission, vécut ainsi les premières années, et qu'il demeura sept ans avec les Bonzes, portant un habit peu différent du leur, et vivant très pauvrement. Les Bonzes l'aimaient tous, à cause de sa douceur et de sa modestie ; ils honoraient sa vertu, il apprit d'eux la langue et les caractères chinois : mais durant ce temps-là il ne convertit presque personne. Les sciences d'Europe étant nouvelles alors à la Chine, quelques Mandarins eurent avec le temps la curiosité de le voir : il leur plut, parce qu'il avait un air respectueux et insinuant ; quelques-uns satisfaits de sa capacité le prirent en affection, et commencèrent à lui parler plus souvent. Ayant appris de lui dans la conversation le grand motif de sa venue, qui était de prêcher à la Chine la Loi de Dieu, dont il leur expliqua les principales vérités, ils louèrent son dessein ; mais ce furent eux, qui lui conseillèrent de changer de manière. *Dans l'Etat où vous êtes, lui disaient-ils, peu de gens vous écouteront, on ne vous souffrira pas même longtemps à la Chine. Puisque vous êtes savant, vivez comme nos savants ; alors vous pourrez parler à tout le monde. Les Mandarins accoutumés à considérer les Gens de Lettres, vous considéreront aussi ; ils recevront vos visites : le Peuple vous voyant honoré d'eux vous respectera, et écouterà vos instructions avec joie.* Le Père qui avait déjà éprouvé que tout ce qu'ils disaient était vrai (car il sentait bien qu'il avançait peu, et qu'il perdait presque son temps), après avoir prié Dieu et consulté ses Supérieurs, suivit le conseil des Mandarins. Voilà, disait Monseigneur de Basilée, la raison pourquoi les premiers missionnaires de votre Compagnie changèrent leur manière d'agir, et se mirent à la Chine sur le pied des Gens de Lettres. Il les louait d'avoir pris ce parti ; l'unique et le véritable qu'on peut prendre, ajouta-t-il, si l'on veut pouvoir y prêcher l'Évangile, et y établir la Religion.

Cinquante ans après, lorsque nos missionnaires avaient déjà formé une Chrétienté nombreuse, les Religieux de saint François et de saint Dominique, attirés par le désir de gagner des âmes à Jésus-Christ, passèrent des Philippines à la Chine : mais soit qu'ils ne sussent pas le chemin que nous avons pris, ou qu'ils crussent mieux faire, en portant leur habit de religion, ils allèrent ainsi le Crucifix à la main prêcher la Foi dans les rues. Ils eurent le mérite de souffrir beaucoup, d'être battus, emprisonnés, et renvoyés dans leurs pays ; mais ils n'eurent pas la consolation de faire le bien qu'ils avaient espéré. Ils l'éprouvèrent si souvent, et toujours au préjudice de leur principal dessein, que d'un avis commun et par ordre des réitérés de leurs Supérieurs Généraux, ils se déterminèrent enfin à s'habiller et à vivre comme nous...

L'état des Gens de Lettres est donc celui que les Missionnaires doivent prendre, quand ils viennent à la Chine ; et l'on n'en saurait disconvenir, après tant d'expériences : car tous les religieux qui l'ont pris après nous, ne se croyaient pas obligés de nous imiter : on peut dire qu'ils étaient plus portés à s'opposer à nos manières qu'à s'y conformer, principalement en ce point. Si les Chinois nous regardent véritablement comme des Gens de Lettres et des Docteurs d'Europe, qui sont

des noms honorables et qui conviennent à notre profession, et que nous prenons cet état, il faut par nécessité que nous en gardions toutes les bienséances, que nous ayons des habits de soie, et que nous nous servions de chaises comme eux, lorsque nous sortons de la maison pour aller en visite.

Quand nous n'aurions pas même cette raison particulière, il faudrait en user ainsi, pour se conformer à la coutume générale du pays : car les gens du commun portent tous des habits de soie et vont en chaise, quand ils veulent visiter quelqu'un. Cela ne passe point pour grandeur ni pour vanité parmi eux, mais pour une marque qu'on honore les personnes qu'on va voir, et qu'on n'est pas dans la nécessité, ni d'une condition méprisable. En Europe l'usage des soies ne devrait être que pour les grands et pour les riches : ce sont ordinairement des habits de prix ; il ne faut pas s'étonner s'ils ne conviennent jamais à la pauvreté d'un religieux : mais les gens du commun et les valets, même pour la plupart, portent des habits de soie à la Chine. C'est sur ces idées, et non sur celles que nous avons en France, qu'il faut se régler . . .

Un Européen est naturellement vif, ardent, empressé, curieux. Quand on vient à la Chine, il faut absolument changer sur cela, et se résoudre à être toute sa vie doux, complaisant, patient et sérieux : il faut recevoir avec civilité tous ceux qui se présentent, leur marquer qu'on les voit avec joie, et les écouter autant qu'ils le souhaitent avec une patience inaltérable, leur proposer ses raisons avec douceur, sans élever la voix ni faire beaucoup de gestes : car on se scandalise étrangement à la Chine, quand on voit un Missionnaire d'une humeur rude et difficile, s'il est brusque et emporté, c'est encore pris ; ses propres domestiques sont les premiers à le mépriser, et à le décrier.

Il faut encore renoncer à toutes les satisfactions, et à tous les divertissements de la vie. Un missionnaire qui est seul dans les Provinces, ne sort jamais de sa maison que pour administrer les sacrements aux malades, ou pour aller dans les villages faire la mission en certains temps. Les visites sont rares à la Chine, on ne peut s'entretenir qu'avec ceux qui ont déjà embrassé la Foi et avec les Catéchumènes, auxquels on parle seulement de la Loi de Dieu. Il faut demeurer seul le reste du temps et s'occuper à prier et à étudier. C'est pour cette raison que les gens qui aiment l'étude, s'accommodent mieux de cette Mission, que ceux qui n'y sont pas d'inclination.

Enfin un air sérieux et grave est celui qu'un Missionnaire doit prendre et retenir inviolablement jusques dans l'intérieur de sa maison, s'il veut que les Chinois l'estiment, et que ses paroles fassent impression sur leurs esprits . . .

On voit par là, . . . que nos intentions sont droites et saintes à la Chine, et que nous n'y vivons pourtant pas sans mortification. Avec cela il faut avouer, que c'est de toutes les Missions celles où les Ouvriers Evangéliques vivent le plus honorablement. Les grands Seigneurs et le Peuple les estiment et les considèrent. Mais c'est une grâce de Dieu que nous ne saurions assez reconnaître, et que nous rapportons au bien de la Religion autant qu'il nous est possible ; car Dieu sait si nous avons quelque autre fin. C'est pour cette fin unique que nous étudions, que nous travaillons, que nous exposons enfin nos vies à plusieurs dangers, sans cesser jamais qu'à la mort, d'employer ce que nous avons de force et de talents, pour avancer un si glorieux dessein. « Impendam et superimpendar ipse, » dit l'Apôtre saint Paul (2 Cor. 12, 15.). Pour lui je sacrifierai tout, et je me sacrifierai moi-même.

Jean de FONTANEY (1643-1710) Londres, le 15 janvier 1704.

Introduction historique à l'étude de la société Zande.

Pour la compréhension de l'organisation politique des Azande la dimension historique est nécessaire. Pendant 150 ans avant l'arrivée des Européens les Azande ont opéré une grande expansion et ont assimilé une grande quantité d'autres peuplades. Entre eux ils ont conduit plusieurs guerres dynastiques. Tout cela a produit une structure politique complexe de sorte que des royaumes se balançaient mutuellement et que dans un même royaume il existait de fortes rivalités. La rôle joué dans cette structure politique par les éléments qui se sont ensuite introduits, Arabes et Européens, est significative. Les faits sont extrêmement complexes.

Il est intéressant de constater la distribution géographique des diverses branches de la dynastie royale zande au moment où les diverses nations coloniales se partagèrent le pays zande (entre Français, Belges et Britanniques). Pour l'ordre chronologique nous devons nous baser sur les généalogies royales qui sont connues très anciennement depuis Ngura dont descendent toutes ces branches royales. Il y a deux branches dynastiques qui gouvernent les deux majeures parties du pays zande ; les autres branches sont moins importantes. (E. E. Evans-Pritchard, in: Afr. Stud. 17. 1, 1958).

Education de base et éducation des adultes.

En matière d'éducation extrascolaire, le programme de l'Unesco pour 1959-1960 se caractérise essentiellement par un effort visant à mieux coordonner l'éducation de base, l'éducation des adultes et les diverses activités de jeunesse, et partant à adapter plus exactement ces diverses formes d'éducation aux conditions particulières à chaque État membre. Bien que les mesures envisagées pour cette période fassent suite, pour une large part, à des activités antérieures, une place privilégiée est accordée à la formation du personnel et à la production de matériel. Les deux centres internationaux — le C. R. E. F. A. L. au Mexique et l'A. S. F. E. C. en Égypte — continueront à former des cadres et des agents d'éducation de base pour la région qu'ils desservent, mais en outre les centres nationaux de formation de personnel, dont le nombre s'accroît constamment, bénéficieront d'une aide.

Le projet d'organisation, en 1960, d'une Conférence mondiale de l'éducation des adultes constitue la principale innovation du programme de l'Unesco en matière d'éducation extrascolaire.

En outre, la production du matériel de lecture à l'usage des nouveaux alphabètes, actuellement concentrée en Birmanie, à Ceylan, en Inde et dans le Pakistan sera intensifiée et étendue à l'Iran. L'Unesco apportera également son concours à des entreprises d'éducation des adultes et d'éducation de la jeunesse, patronnées par des organisations internationales ou par des États membres, en accordant la préférence à celles qui témoignent d'efforts concertés pour résoudre les problèmes de la communauté. (Bull. trim. Unesco, X. 1958 n° 4 p. 157).

Les économies et les dettes des ouvriers des plantations.

Il y a beaucoup d'épargne organisée parmi les ouvriers des plantations côtières du Cameroun du Sud (partie du Cameroun sous administration du Royaume-Uni). Approximativement 58 pour cent d'un échantillon de plus de 200 hommes pris au hasard et interrogés en 1954 avaient mis de côté de l'argent à un moment ou à un autre pendant les 6 mois précédant leur interrogation, et plus de la moitié de ceux-ci avaient économisé plus de 10 shillings (563 fr.) par mois sur leur revenu de L. 3 ou L. 4.

A peu près 1 sur 7 de ces épargneurs faisait ses économies de plusieurs manières. La méthode la plus importante était par l'intermédiaire des clubs de contribution, auxquels appartenaient les trois-quarts. Un quart d'entre eux (tous Camerounais) souscrivaient aux « banques » organisées par leurs syndicats tribaux, qui acceptaient chaque mois de l'argent de leurs membres et qui le rendaient en bloc à Noël. D'autres hommes gardaient de l'argent chez eux ou le donnaient à des parents à garder pour eux. Un ou deux mettaient leurs économies à la Caisse d'Épargne Postale. La plus grande partie de l'argent n'était économisée que pour une courte période. Le produit des clubs de contribution était souvent utilisé pour acheter des vêtements ou pour couvrir des dépenses imprévues, par exemple la réception des visiteurs ou le litige. Beaucoup moins que la moitié était soit économisé pour une longue période, soit renvoyé à leurs familles.

Les envois d'argent à leurs familles étaient pourtant assez communs. 40 pour cent des interrogés avaient envoyé à leurs familles quelque chose (d'habitude assez peu) pendant les six mois avant leur interrogation. Presque 70 pour cent des hommes mariés dont les femmes étaient restées dans leurs familles avaient envoyé quelque chose, et ils avaient tendance à envoyer des sommes plus grosses que les autres. Dans une minorité de cas, l'argent était envoyé directement à la femme, mais le plus souvent au père ou au frère, et parfois à la mère. Les emplois les plus courants de cet argent, dans la mesure où ils étaient connus de l'informateur, étaient pour des vêtements, des frais de scolarité, des faux-frais comme le sel, l'huile de palme et le savon, pour entretenir sa femme et ses enfants ou pour son mariage futur. L'argent était envoyé par porteur, parfois par la poste et plus rarement pris par les destinataires lors d'une visite à la région.

Ces grandes sommes d'« économies organisées » co-existent avec des dettes importantes. 70 pour cent du même groupe interrogé avaient des dettes au moment de leur interrogation; celles de la plupart ne dépassaient pas quelques livres. Les dettes les plus habituelles se rapportaient à la nourriture, au tabac, à l'alcool et aux vêtements achetés à crédit chez les commerçants locaux. Approximativement 30 pour cent des dettes se rapportaient aux emprunts d'argent faits aux commerçants, aux cotravailleur ou aux syndicats tribaux; cet argent servait soit pour acheter des vêtements, soit pour couvrir des frais exceptionnels comme la maladie, la réception de visiteurs ou le prix d'un voyage aller et retour dans leur famille. La plupart des débiteurs versaient des acomptes de leur salaire mensuel, mais de nouvelles dettes contractées pendant le mois suivant avaient toujours

tendance à compenser les remboursements. Un autre moyen de rembourser les dettes était d'employer le produit des clubs de contribution, et une petite minorité arrivait à payer toutes leurs dettes chaque mois directement de leur salaire. Bien que le chiffre moyen des dettes ne soit pas très élevé, ces dettes constituaient néanmoins une charge onéreuse. Les salaires étaient bas et après les déductions d'assez grands acomptes pour rembourser les dettes, le résidu n'était guère suffisant pour vivre et de nouvelles dettes étaient obligatoirement contractées. Fréquemment, il paraît impossible que les informateurs puissent jamais se libérer des dettes à défaut d'une aubaine. (AFRICA XXVIII, N° 4 ; p. 342).



Bibliographica

I. W. O. C. A. Achtste Jaarverslag. 1955. 343 blz. Brussel 1958.

Evenals in de vorige uitgaven bevat dit boekdeel vooreerst het administratief verslag waarin de activiteit van het centraal bestuur en van de verschillende commissies wordt uiteengezet ; het bevat ook het verslag van de directeur in Afrika handelend over de onderscheiden takken van het geleverde wetenschappelijk werk. Het tweede deel bevat enkele oorspronkelijke artikels van synthese of informatie. Het derde geeft samenvattingen van de publikaties bezorgd door het personeel en de vorsers van het instituut in alle takken. Het jaar in behandeling heeft aldus 140 wetenschappelijke bijdragen geleverd.

G. H.

A.A. DA SILVA : Usos e Costumes Juridicos dos Fulas da Guiné portuguesa. 140 p. Bissau 1958.

Ce Mémoire n° 20 du Centre des Études de la Guinée portugaise traite des usages et coutumes juridiques d'une peuplade importante de la colonie. Il ne s'agit pas seulement d'une étude du droit ful comparé avec le droit portugais ; l'ouvrage donne aussi de nombreux renseignements sociologiques et ethnographiques. L'auteur s'attache en même temps à montrer la réaction de l'autochtone face à notre civilisation occidentale. Cette approche humaine a été rendue possible par un long séjour en Afrique et par de patientes recherches.

Après une longue introduction de nature générale les divers chapitres traitent en détail : l'organisation judiciaire, le droit familial, les obligations, les preuves, les droits réels, la prescription, le droit successoral, le droit pénal. Ainsi on obtient une bonne physionomie de cet important élément de la vie des peuplades africaines.

La préface par le Prof. M. Caetano respire le même esprit humaniste. En voici un extrait : « J'ai toujours pensé que notre action en Afrique doit se baser sur le respect de la personnalité des indigènes et partir de ses structures sociales et de ses usages et croyances pour arriver à une adaptation inévitable au monde contemporain. Cette adaptation devrait se faire autant que possible, en respectant la cohésion tribale ; elle devrait être une évolution collective et non une cause de détribalisation. »

G. H.

B. LOPES DA SILVA : O Dialecto Crioulo de Cabo Verde. Lisboa 1957; 391 pp.

Quand les Portugais découvraient les îles du Cap Vert au XV^e siècle, elles n'étaient pas habitées. La colonisation de l'archipel a été faite par des Portugais et par des Nègres, particulièrement de la Guinée. Les Portugais ne parlaient pas les langues des Nègres, et ceux-ci ne parlaient pas non plus la langue des Portugais : il leur a fallu apprendre de leur mieux le portugais. Comment ? En bégayant, pour ainsi dire, le langage de leurs maîtres le mieux qu'ils pouvaient. C'est ainsi que sont nés les parlers créoles du Cap Vert : ils ne sont que le portugais adultéré, qui, au cours des siècles, a pris autant de variantes qu'il y a d'îles.

Le vocabulaire est presque totalement portugais : il n'y a que quelques mots d'origine africaine. En ce qui concerne la phonétique et la syntaxe, il est probable qu'il y ait dans ces parlers une forte influence des langues noires, mais, au moins pour le moment, on n'est pas à même de trancher ce problème.

Le travail de M. Lopes da Silva est une étude scientifique comparée des parlers créoles du Cap Vert. Son auteur est né et a vécu la plus grande part de sa vie là-bas; il est licencié en philologie romane et en droit de l'Université de Lisbonne; et il a pour ainsi dire toute sa vie étudié passionnément ces dialectes. Dans son travail, il nous donne, en écriture phonétique, toutes les nuances de prononciation des mots. Ce qui est très important pour nous aider à comprendre les tendances phonétiques de Noirs de la Guinée. En effet, le manque de documents écrits séculaires des Natifs de l'Afrique nous empêche de faire l'étude de l'évolution phonétique, la grammaire historique et particulièrement l'étude de l'étymologie des langues africaines. L'étude du traitement par les Noirs des mots européens, à côté de l'étude comparative des langues de l'Afrique noire, peut nous conduire à dévoiler bien des secrets des tendances phonétiques des Noirs, et, par conséquent, bien des secrets du problème étymologique de leurs langues. A ce point de vue, le travail de M. Lopes da Silva est une contribution de la plus grande valeur.

On y trouve aussi beaucoup d'informations ethnographiques.

N. D.

A. DA SILVA REGO : Documentação para a história das missões do padroado português do oriente. Lisboa 1958.

Cet impressionnant 12^e vol. de l'importante collection historique donne en 941 pages la documentation ne couvrant que dix années. D'où l'on peut conclure à l'abondance des documents publiés ici, la majorité étant consacrée à l'œuvre des Augustins et des Jésuites. Les volumes antérieurement présentés à nos lecteurs ont fait connaître la méthode de cette méritoire œuvre scientifique et la valeur de la documentation pour l'histoire des missions catholiques dans l'Inde. G. H.

A. BRASIO : Monumenta Missionaria Africana; Africa Occidental. II^e série, vol. I. Lisboa 1958. 758. pp.

Ce nouveau volume de l'infatigable chercheur missionnaire traite des années 1342 à 1459, donc des débuts de l'expansion coloniale et de l'épopée missionnaire

portugaises. Car les deux sont inséparables.

Cette interruption de l'œuvre savante commencée par l'auteur en 1952 se justifie pleinement par l'intérêt particulier que présentent pour l'histoire des missions africaines les documents concernant l'important diocèse de Santiago du Cap Vert, couvrant tout le Nord de la côte occidentale d'Afrique. Dans cette nouvelle série l'auteur conserve le même ordre et les mêmes principes de travail que dans la première série traitant de la partie méridionale de la côte occidentale (diocèse S. Tomé). Espérons qu'il puisse continuer à nous donner encore de nombreux volumes comme celui-ci et que les instances gouvernementales trouvent les moyens de l'aider davantage dans cette œuvre de première importance tant pour le pays que pour la science historique et pour la missiologie.

G. H.

G. HULSTAERT : Dictionnaire Lómóngo-français (Ann. du Musée Royal du C. B., Sciences de l'homme, Linguistique, Vol. 16, Tome I + II, Ter-vuren, 1957, XXXI + 1948 pp.)

Le présent volume, édité en deux tomes, constitue la deuxième partie du Dictionnaire môngo dont la première partie a été reçue avec le plus grand éloge en 1952.

Toute personne s'intéressant aux Môngo et à leur langue (missionnaire, linguiste, ethnologue, administrateur) peut se réjouir de l'édition du présent volume. Le dictionnaire lómóngo-français est le fruit de plus de 30 ans de recherches minutieuses, consciencieuses, et de travail linguistique sans répit.

On ne sait ce qu'il faut admirer le plus : ce chef-d'œuvre de l'auteur, rassemblé avec une patience et une endurance sans pareille, ou bien l'humilité qui caractérise le vrai homme de science et qui fait écrire à l'auteur (p. XVIII) : « Nous nous rendons compte cependant qu'il reste plusieurs incertitudes qui appellent des études ultérieures ; nous avons indiqué celles que nous connaissons ; quant aux erreurs qui nous ont échappé, nous comptons sur la bienveillance des usagers et nous appelons de nos vœux les rectifications que n'y manqueront pas d'apporter ceux qui reprendront ce travail pour l'amender et le perfectionner. »

Le présent travail est une vraie encyclopédie, car à côté de l'aspect linguistique le dictionnaire est une vraie mine d'informations pour les ethnologues, les zoologistes, les botanistes. De la plupart des noms de plantes, d'arbres, de fleurs, d'animaux, cités dans ce volume, sont indiqués les noms scientifiques avec un soin frôlant la scrupulosité.

De tous les termes ayant trait aux coutumes, au droit coutumier, à l'ethnographie môngo, etc. l'auteur réfère à la bibliographie existante. Le dictionnaire est illustré de photographies, représentant des objets d'usage courant dont il serait difficile de trouver une traduction française et qui épargnent ainsi à l'auteur des descriptions trop longues.

La conception du dictionnaire est très large : l'auteur s'est efforcé de définir et de délimiter la signification des mots et il a admirablement réussi. La signification des mots n'est pas seulement donnée sous la forme d'une simple traduction ; l'auteur cite des exemples en abondance notés de la bouche des Môngo ou

puisés dans la littérature môngo existante : éditions de textes, de journaux, ou rédactions et correspondances. Il réfère pour certains mots, cités dans des proverbes, à son autre chef-d'œuvre paru récemment *Proverbes Môngo*. Il donne la signification propre des mots et l'explique par des exemples, passe à la signification figurée et à l'extension de signification qu'a pris le mot. Citons comme exemple remarquable de définition et de délimitation de signification de mots le mot-souche *bonto*.

Les Synonymes sont indiqués. Divers mots dialectaux ont été admis dans ce dictionnaire sous un signe spécial. Les mots d'introduction étrangère sont également reconnaissables à un signe spécial. Ces mots sont adaptés à la phonologie et à la morphologie du lómôngo. De ces mots étrangers l'auteur indique la langue d'origine : lələku, bobangi, lingombe, kiswahili, etc.

D'un substantif dérivé est indiqué le radical verbal. De chaque substantif composé sont indiqués les composants. A la fin de chaque radical verbal sont indiqués les dérivations les plus courantes ; et, chose qu'on retrouvera rarement dans un dictionnaire de langue bantoue, est l'adjonction du radical correspondant du bantou commun.

En plus toutes les extensions possibles d'un radical verbal déterminé (passif, causatif, applicatif, réciproque, etc.) sont données toujours avec la même abondance d'exemples définissant et délimitant la signification.

La tonalité du lómôngo dont le système a été exposé par l'auteur dès 1934 ¹⁾ est indiquée dans ce dictionnaire avec une exactitude minutieuse et de la façon la plus claire.

Dans une trentaine de pages introductoires au dictionnaire, l'auteur traite de différents points qui rendront l'emploi du dictionnaire plus fructueux : de l'orthographe, employée depuis 25 ans déjà dans tout le nord du groupe môngo, de l'ordre des mots dérivés, étrangers, dialectaux, de l'étymologie. Il donne ensuite la liste des sons employés, traite de la tonologie et indique brièvement la morphologie du lómôngo.

Plus on emploie ce dictionnaire, plus on se rend compte de la richesse du lómôngo et de la facilité de dérivation et de composition de mots ; plus on se rend compte de la terminologie bien définie et de la beauté de la langue possédant une grande variété d'expression et un style imagé. En un mot ce dictionnaire témoigne de la richesse de cette langue porteuse d'une culture ²⁾ et apte à être la langue culturelle de l'important groupe môngo.

Nous pouvons conclure en citant un Môngo qui, lors de la parution de ce dictionnaire, rend hommage au R. P. G. Hulstaert dans le journal môngo *Lokolé* : « Si un môngo se réjouit du progrès qu'a fait sa langue, c'est à vous surtout qu'il doit en rapporter le mérite. »

A. De Rop.

¹⁾ G. Hulstaert, Les tons en lonkundó (*Anthropos*, XXIX, 1934, 75-98 ; 399-420).

²⁾ Cf. par exemple : G. Hulstaert, *Proverbes Mongo* (*Ann. du Musée Royal du C. B., Sciences de l'homme, Linguistique*, Vol. 15, Tervuren, 1958, 828 pp.)

L'orthographe du Ciluba.

Faire de la linguistique comparée africaine a toujours été difficile à cause de la diversité d'orthographe employée par les auteurs dans la linguistique descriptive.

Même pour enseigner un cours de linguistique bantoue en se basant sur des langues bantoues parlées au Congo et en produisant des exemples des grandes langues tribales et des langues mixtes, on rencontre déjà un certain nombre de difficultés résultant de la différence d'orthographe employée.

Un point qui nous a causé le plus d'ennui, durant les deux ans d'enseignement à l'université, est l'orthographe des sons *u* et *i*, suivis d'une voyelle, qui sont en général des semi-voyelles. Dans l'alphabet de l'Institut international africain on représente les semi-voyelles par *w* et *y*. Dans beaucoup de langues bantoues on a adopté cette orthographe; citons p. ex. le *lomóngo*, le *lingambé*, le *kinyarwanda*, les langues mixtes *lingála* et *kiswahili*, etc.

Le *kikóongo* l'a adoptée dans certains cas, dans d'autres cas on écrit *i* et *u*. 1)

En *cilúba* on n'applique pas cette orthographe.

En citant des exemples de substantifs en *lingála*, on n'a qu'à suivre l'orthographe employée dans la littérature et écrire:

mw-ána, enfant; *mw-ási*, épouse; *mw-eté*, arbre; *mw-eka*, banane; *bw-áto*, pirogue, etc.

Si au contraire on cite en *cilúba* des substantifs à radicaux commençant par une voyelle, on doit transposer l'orthographe employée en *cilúba* ou bien écrire: *mú-aná*, enfant; *mú-élé*, machette; *tshi-ánzá*, main; *lú-ésú*, pot; *bú-álú*, affaire, etc.

Ceci a toujours été une cause de discussions. Et en conclusion les universitaires exprimaient le vœu de représenter dans les langues congolaises les mêmes sons par les mêmes signes.

Les quelques pages qui vont suivre sont le résultat de nos discussions et de nos réflexions au sujet de l'orthographe du *cilúba*. Les autres grandes langues congolaises ont, mieux que le *cilúba*, adapté leur orthographe à l'alphabet de l'Institut international de Londres. Voici les points les plus importants.

1. L'orthographe des voyelles.

On garderait l'orthographe des cinq voyelles employées en *cilúba*: *i*, *e*, *a*, *o*, *u*.

(1 Le cours de *kikóongo* du P. Dereau (Namur, 1935) fait une exception heureuse sur ce point.

En général les voyelles *e* et *o* sont des voyelles demi-ouvertes (voyelles de troisième degré d'ouverture de la bouche). Ces voyelles sont représentées dans les langues à sept voyelles par ε et \circ . Cette différenciation est nécessaire dans ces langues parce que la distinction entre voyelles de deuxième degré (*e*, *o*) et celles de troisième degré (ε , \circ) est de valeur sémantique.

Comme cette distinction ne doit pas être faite en *cilúba*, on adopte les cinq voyelles de l'alphabet romain.

2. L'orthographe des consonnes.

La plupart des consonnes, représentées par un signe simple, n'offrent pas de difficultés. Les signes qu'on emploie en *cilúba* sont à peu près les mêmes que dans les autres langues congolaises.

Quant aux consonnes représentées par plusieurs signes, on continuerait à écrire *sh* pour *f* de l'alphabet Africa ;

ng	pour	η	„	„	„
ny	pour	η	„	„	„
j	pour	ζ	„	„	„

Ces signes de l'alphabet « Africa » ont ce désavantage qu'ils compliquent le travail de typographie. Les autres langues ne les emploient pas non plus, parce que dans ces langues déterminées il n'y a pas de différence entre le son η (prononcé d'un trait) et les sons *n + g* (prononcé séparément). Il suffit donc de dire que le son *ng* (ainsi que *ny* et *sh*) est un seul phonème représenté dans l'alphabet « Africa » par η (η , *f*).

Pour le phonème *tsh*, il faudrait user du signe *c* de l'alphabet romain resté sans emploi et appartenant également à l'alphabet « Africa ». *C* est d'ailleurs employé pour le phonème *tsh* dans l'orthographe d'autres langues bantoues, par ex. le *kinyarwanda*.

On écrirait donc notamment *cilúba* au lieu de *tshilúba*.

3. L'orthographe des semi-voyelles *y* et *w*.

En général les sons *i* et *u* devant un radical à voyelle initiale sont des semi-voyelles qui sont rendues en alphabet « Africa » par *y* et *w*.¹⁾

Cette orthographe est suivie dans plusieurs langues congolaises; en *kikóongo*²⁾ et surtout en *cilúba* on ne l'a jamais pratiquée. Récemment on a voulu introduire un changement et on écrit à présent *y* et *w* chaque fois qu'il n'y a pas de consonne qui précède la semi-voyelle. Ainsi on commence à écrire :

múaná wá múkaji, l'enfant de la femme ;
nzubú ya bántú, les maisons des hommes ;
dibote dia múaná, la banane de l'enfant ;
búálú bua múkaji, l'affaire de la femme.

Aussi bien dans les deux derniers exemples que dans les deux premiers, il s'agit d'une semi-voyelle ; il est donc illogique de faire une différence dans l'orthographe. Un autre désavantage de cette orthographe est la prononciation fautive à

1) Excepté quand elles précèdent un radical ou une extension du radical qui commence par un *i* ou *u* : *kudya*, manger, mais *kudi-il-á*, manger pour qq. : *kudi-ish-á*, faire manger ; *ku-ulu kwa dibwa*, en haut du palmier.

2) Voir note p. 1.

laquelle prête la représentation de semi-voyelles par *i* ou *u* : il est prouvé que beaucoup de personnes ayant appris le *cilúba* dans les livres qui représentent les semi-voyelles par *i* et *u*, prononcent en réalité *i* et *u* et non une semi-voyelle.

Comme il s'agit du point le plus important de l'adaptation de l'orthographe du *cilúba* à l'orthographe pronée par l'Institut international africain (et à l'orthographe employée de fait par beaucoup d'autres langues bantoues), nous donnerons des exemples de différentes sortes de mots où *i* et *u* sont des semi-voyelles. Nous citons d'abord l'orthographe employée par les *Bálúba* jusqu'à présent et ensuite l'orthographe à préférer.

Substantifs

<i>múaná,</i>	enfant	<i>mwâná ;</i>
<i>múele,</i>	machette ; <i>miéle ;</i>	<i>mwéle, myéle ;</i>
<i>tshíanzá,</i>	main ; <i>biáanzá ;</i>	<i>cyáanzá, byáanzá ;</i>
<i>lúésú,</i>	pot ;	<i>lwésú ;</i>
<i>búálú,</i>	affaire ;	<i>bwálú ;</i>

Adjectifs

<i>lúdimi lúine,</i>	la langue même ;	<i>lúdimi lwine ;</i>
<i>búlaalú búipi,</i>	un lit court ;	<i>búlaalú bwipe ;</i>

Connectifs

múaná wá Múlúba, un enfant muluba ; *mwâná wá Múlúba ;*
misoko ya Bálúba, les villages des Baluba ; *misoko ya Bálúba ;*
tshimúamá tshia múaná, le fruit de l'enfant ; *címúamá cya mwâná ;*
dibote dia múaná, la banane de l'enfant ; *dibote bya mwâná ;*
lúésú lua Mádiya, le pot de Marie ; *lwésú lwa Mádiya ;*
túzubú tua músoko, les petites maisons du village ; *túzubú twa músoko ;*
búta bua múntú, l'arc de l'homme ; *búta bwa múntú ;*
kúdia kua díbaka, le repas de noces ; *kúdyá kwa díbaka ;*
múndá mua nzubú, à l'intérieur de la case ; *múndá mwa nzubú ;*

Possessifs

<i>dibote diani,</i>	ma banane ;	<i>dibote dyani ;</i>
<i>tshimúamá tshiebe,</i>	ton fruit ;	<i>címúamá cyebe ;</i>
<i>bimúamá biende</i>	ses fruits ;	<i>bimúamá byende ;</i>
<i>túzubú tuetu,</i>	nos petites maisons ;	<i>túzubú twetu ;</i>
<i>kúdia kuenu,</i>	votre repas ;	<i>kúdyá kwenu ;</i>
<i>búta buabo,</i>	leur arc ;	<i>búta bwabo ;</i>

Substitutifs (pronoms personnels)

<i>wêwé,</i> tu, toi ;	<i>wêwé ;</i>
<i>yêyé,</i> il, lui ;	<i>yêyé ;</i>
<i>túetú,</i> nous ;	<i>twétú ;</i>

núenú, vous ; *nwênú* ;
(*mútshi*) *wôwó* ; (l'arbre) il ; (*múci*) *wôwó* ;
(*dibote*) *diodió* la (banane) elle ; (*dibote*) *dyôdyó* ;
(*tshímú má*) *tshlotshió* (le fruit) il ; (*cimú má*) *cyôcyó* ;
(*bimú má*) *bióbíó* (les fruits) ils ; (*bimú má*) *byôbyó* ;

Démonstratifs

dibote ádíó, cette banane-là ; *dibote ádyó* ;
tshintú átsihió, cette chose-là ; *cintú ácyó* ;
múntú wawá, cet homme là-bas ; *múntú wawá* ;
dibote diadiá, cette banane là-bas ; *dibote dyadyá* ;
tshintú tshiatshiá, cette chose là-bas ; *cintú cyacyá* ;
lúkombó lualúá, ce balai là-bas ; *lúkombó lwalwá* ;
túmbéle tuatúá, ces arachides là-bas ; *túmbéle twatwá* ;
búdimi buabúá, ce champ là-bas ; *búdimi bwabwá* ;
kú nzubú kuakúá, près de cette maison là-bas ; *kú-nzubú kwakwá* ;
mú músoko muamúá, dans ce village là-bas ; *mú-músoko mwamwá* ;

Interrogatif

<i>tshilamba tshiépi</i> ?	où est l'étoffe ?	<i>cilamba cyépi</i> ?
<i>lúésú lúépi</i> ?	où est le pot ?	<i>lwésú lwépi</i> ?
<i>túzubú túépi</i> ?	où sont les petites maisons ?	<i>túzubú twépi</i> ?
<i>búta búépi</i> ?	où est l'arc ?	<i>búta bwépi</i> ?

Numéraux

múándá mútéketé, sept ; *mwándá mútéketé* ;
múándá múkulu, huit ; *mwándá múkulu* ;

Indéfini

dibá dionsó, tout le temps ; *dibá dyônsó* ;
tshilamba tshionsó, toute l'étoffe ; *cilamba cyônsó* ;

Verbes : infinitif

kúbuélá, entrer ; *kúbwéla* ;
kúdia, manger ; *kúdyá* ;
kúnua, boire ; *kúnwa* ;
kúfua, mourir ; *kúfwa* ;
kúvúá, venir ; *kúvwá* ;
kúlúá, venir ; *kúlwá* ;
kúibá, voler ; *kwibá* ;
kúámbá, dire ; *kwámbá* ;
kúéndá, marcher ; *kwéndá* ;

résultatif

wákuatshi, tu as pris ; *wákwací* ;
túákuatshi, nous avons pris ; *twákwací* ;
núákuatshi, vous avez pris ; *nwákwací* ;

être

mvúá, j'étais ; *mvwá* ;
úvúá, tu étais ; *úvwá* ;

mvúávúá, je serai ; *mvwávúá* ;
úvúávúá, tu seras ; *úvwávúá* ;

tshiená, je ne suis pas ; *cyêná* ;
kúená, tu n'es pas ; *kwêná* ;
kátuená, nous ne sommes pas ; *kátwená* ;
kánuená, vous n'êtes pas ; *kánwená* ;

tshiakúikálá, je ne serai pas ; *cyakwikálá* ;
kuakúikálá, tu ne seras pas ; *kwakwikálá* ;
kátuakúikálá, nous ne serons pas ; *kátwakwikálá* ;
kánuakúikálá, vous ne serez pas ; *kánwakwikálá* ;

forme verbale avec infixe objet

badi bakúambilá, ils te disent ; *badi bakwambilá* ;
badi batuambilá, ils nous disent ; *badi batwambilá* ;
badi banuambilá, ils vous disent ; *badi banwambilá* ;

relatif

dibote dinuakúdia, la banane que vous avez mangée ; *dibote dinwakúdyá* ;

4. L'orthographe des voyelles longues.

Dans les éditions mensuelles en *cilúba* la longueur des voyelles n'est pas indiquée. Ailleurs la longueur en est marquée par un point après la voyelle longue, ou bien en doublant la voyelle.

Mes informateurs *Bálúba* à l'université sont d'avis que beaucoup de règles générales au sujet de la longueur peuvent être indiquées par la grammaire. Ils estiment qu'il ne faut doubler la voyelle longue qu'au cas où la signification du mot en dépend. Nous donnons ici quelques exemples de mots dont la différence de signification est due uniquement à la longueur des voyelles.

<i>kúbálá</i> , lire, compter ;	<i>kúbáálá</i> , étaler, ouvrir ;
<i>kúbuká</i> , consulter le devin ;	<i>kúbuuká</i> , s'envoler ;
<i>kúbóbá</i> , languir ;	<i>kúbóóbá</i> , battre ;
<i>kújá</i> , danser ;	<i>kúújá</i> , remplir ;
<i>kúpolá</i> , être calme, guérir ;	<i>kúpoolá</i> , cueillir ;
<i>kúsulúlá</i> , transpirer ;	<i>kúsuulúlá</i> , détacher ;
<i>kútuká</i> , se préoccuper de ;	<i>kútuuká</i> , se détacher ;
<i>kúzázá</i> , devenir aigre ;	<i>kúzáázá</i> , battre la viande pour la ramollir ;
<i>kújiká</i> , être fini ;	<i>kújiká</i> , ensevelir ;
<i>díminú</i> , gorge ;	<i>dímínú</i> , semence ;
<i>múlolo</i> , arbrisseau ;	<i>múloolo</i> , le soir ;
<i>cikúkú</i> , poule ;	<i>cikúúkú</i> , tronc d'arbre coupé ;

5. Comment représenter les tons ?

Mes informateurs *Bálúba* à l'université sont d'avis que dans les éditions scientifiques il faudrait que la représentation des tons en *cilúba* soit identique aux représentations employées dans les autres langues bantoues, comme le lomóngo, le lingombe, le kinyarwanda, etc.

On marquerait les tons comme suit : á, ton haut ;
a, ton bas ;
â, ton descendant ;
ã, ton montant.

A. De Rop.

Chargé de cours à l'Université Lovanium.



Mikó mi Yool, une association religieuse kuba ¹⁾

1. Introduction.

Il existe actuellement chez les Kuba deux associations religieuses, Itwiimy et *Mikó mi Yool*. Itwiimy est une association déjà ancienne dont le but est de promouvoir le succès à la chasse et dont les rites sont célébrés en forêt à l'abri des regards des non-initiés. C'est une association fermée.

Mikó mi Yool est une association beaucoup plus récente. Son introduction dans le pays kuba date seulement de 1952. C'est une association ouverte à tous, femmes et hommes, et dont les cérémonies se déroulent en public. Elle est consacrée à un esprit appelé *Mikó mi Yool*, d'où dérive son nom. Ses buts sont complexes : Elle vise à détruire, par des rites appropriés, la sorcellerie qui est censée être fort fréquente dans le pays ; elle est destinée à augmenter la fertilité sous ses trois formes principales : naissance d'enfants, succès à la chasse et abondance des récoltes. En outre, elle dispose de rites et de charmes qui doivent permettre la guérison de toutes les maladies. Bref, elle se destine à remplacer toute la religion traditionnelle kuba. La doctrine de l'association n'est pas complètement fixée, s'enrichit et se modifie sans cesse.

On pourrait estimer que ce culte est un cas typique de ces religions nouvelles qui naissent partout en Afrique et qui sont composées d'un mélange d'éléments chrétiens et traditionnels qu'on a appelés, cultes nativistes, messianiques ou cargocults ²⁾. Certes *Mikó mi Yool* présente quelques caractéristiques typiques de ces cultes : sa doctrine est un mélange d'éléments chrétiens et traditionnels, l'association prétend remplacer toutes les religions existantes, son culte s'est étendu en quelques années du territoire de Dimbelenge jusqu'à celui d'Idiofa chez des gens de cultures différentes. Enfin la propagande menée par ses adeptes est spectaculaire et il existe une animosité entr'eux et les tenants de l'ordre ancien. Mais nous hésitons cependant à lui appliquer l'étiquette de nativiste parce que les rites du culte, qui diffèrent de tribu à tribu, consistent dans une reprise des rites traditionnels, que l'élément messianique n'y est représenté qu'assez faiblement et que le xénophobisme qui marque les associations nativistes est totalement absent.

L'intérêt d'une analyse de cette association réside alors dans le fait que nous avons à faire ici à un culte encore fort traditionnel, mais déjà placé sous le signe de l'acculturation. C'est un culte nativiste en devenir. Comme nous connaissons

1.) Les Kuba vivent dans le territoire de Mweka au Kasai. Ils sont matrilineaires et organisés en royaume.

Nous avons effectué des recherches parmi eux de 1953 à 1956 en tant que chercheur de l'institut pour la recherche scientifique en Afrique centrale (IRSAC).

2.) Ce terme est originaire de Mélanésie où existent également des cultes nativistes.

la religion traditionnelle kuba ³), nous savons mesurer la distance qui sépare déjà cette association des anciens cultes et nous voyons vers où il s'oriente. Pour ces raisons nous décrivons d'abord l'association telle qu'elle existe actuellement, pour analyser ensuite son acculturation et la nature de son dynamisme et de son adaptabilité.

2. Organisation de l'association.

Chaque village possède une cellule *Mikó mí Yool* complètement autonome. Les seuls liens entre cellules différentes sont les suivants. Lors de l'établissement du culte dans un village où il n'existait pas, les habitants de celui-ci paieront les membres de la cellule d'un village qui procèdent à l'installation. Par la suite cependant, la nouvelle cellule sera complètement indépendante. Si les mêmes rites sont observés par toutes les cellules en pays kuba ceci n'est que la suite d'un phénomène de diffusion parfaitement normal. Si dans une cellule donnée un nouveau rite est inventé, ou une nouvelle croyance est acceptée, les villages voisins peuvent refuser d'admettre la validité de cette nouveauté ou bien l'accepter avec enthousiasme. Cette diffusion est d'autant plus facile que le culte n'est pas secret et que tous, même les non-initiés, peuvent suivre des cérémonies qui se déroulent toujours en public.

Le chef de la cellule s'appelle *nyim annyééng*, « roi des charmes ». Il est aidé par un suppléant le *Iyol bancok* « policier des éléphants », qui lui-même est assisté par deux dignitaires *Táám* et *Mból'k*. *Táám* est le nom d'un chien qui joue un rôle dans le mythe de *Mikó mí Yool* et *Mból'k* est l'antilope naine. Tous ces dignitaires s'occupent plus spécialement de la fabrication de médicaments et de charmes. Le *mbéé m bakwiimy*, qui dépend également du *nyim annyééng*, est le spécialiste de la divination pour rechercher les sorciers et en même temps l'autorité qui explique et commente les rêves envoyés par *Mikó mí Yool*. Les autres dignitaires masculins de la cellule sont les *bakwiimy*. Les dignitaires féminins sont les *bangaash*. On compte en moyenne six à huit *bakwiimy* et autant de *bangaash* par village. Ce sont également des spécialistes. Les *bangaash*, les « épouses de *Mikó mí Yool* », sont possédées par lui et font des révélations en état de transe. Les *bakwiimy* achètent leur « titre » à un *nkwiimy* réputé qui leur apprend des techniques de préparation de charmes, de divination et des rites divers. Ceux qui ne sont pas dignitaires du culte, et c'est une majorité de près de 85 % des habitants, s'appellent *bingél*.

Quelques règles générales régissent le bon fonctionnement de la cellule. Nul ne peut détenir des charmes personnels. Ceux-ci sont toujours mis en commun et conservés dans l'enclos de *Mikó mí Yool*, sous le contrôle du *nyim annyééng* et nul ne peut utiliser des charmes antisorciers ou des simples pour guérir sans assistance des autres *bakwiimy*. Ceci montre bien qu'il s'agit d'un culte collectif. Les paiements remis par les malades guéris sont par ailleurs divisés en part égales parmi tous les *bakwiimy*.

3. Les rites d'installation.

Les rites se subdivisent en trois catégories. Il existe premièrement un rite d'installation, ensuite des rites de fonctionnement, et enfin des rites d'observance qui se composent d'interdits.

3.) Cfr. J. VANSINA. Les croyances religieuses des kuba : Zaire, XII. 7. p. 725. 1958.

Lorsqu'un village a décidé d'instaurer le culte de *Miké mi Yool* il contacte la cellule d'un village voisin. Les membres de celle-ci viennent habiter alors temporairement chez eux. Les rites débutent par l'introduction de la pierre de *Miké mi Yool* au village. Il s'agit généralement d'une pierre plate qui est apportée par les initiateurs avec eux et qu'ils gardent soigneusement à l'abri des regards, dans l'endroit du village où ils vont habiter. Cet endroit devient temporairement sacré et reçoit le nom d'*iluk*. La pierre devra rester là jusqu'à la première nouvelle lune suivante et si un des *bingel* la voit à ce moment il paiera une amende de 6 F. Pendant cette période les *bakwiimy* et *bangaash* dansent et chantent toutes les nuits, près de la pierre en honneur de *Miké mi Yool*. La danse exécutée par les *bangaash* est une des danses réservées au roi. Elles s'accroupissent, prennent des petites Calebasses et commencent à chanter en frappant le sol en mesure avec leurs Calebasses. Une fois la nouvelle lune arrivée, les initiateurs vont chercher du kaolin blanc et rouge. Ce kaolin est une matière sacrée et servira à oindre tous les objets du culte. Ensuite on prépare l'enclos de *Miké mi Yool*, son sanctuaire, *ibul*. On fait une enceinte circulaire en bois de l'arbre *mbót*. Dans l'*ibul* on place la pierre en question, un manche de hache, une tranche d'un arbre abattu sur une route, des houes plantées autour d'un arbre *ngúm*, une lance, un couteau de médecine-man, une cloche de dignitaire, une petite clochette attachée à une peau de magistrat, le coquillage d'une limace attachée par un fil tressé par une mère de jumeaux à une nervure de palmier *ikady*, et on arrose le tout avec du kaolin jaune blanc et rouge. L'enceinte circulaire est recouverte de feuilles de palmier de raphia. Tous ces objets ne doivent pas être nécessairement dans l'*ibul* avant de continuer les cérémonies. En général les pierres, le kaolin, les houes, les couteaux, la hache et la cloche de dignitaire y seront. Le reste peut-être mis en place ultérieurement.

Une fois l'enclos préparé on organise une grande chasse en dehors du village. Les *bakwiimy* dirigent les opérations. Tous les chasseurs mettent une ceinture de raphia, *ndyéém*. En cas d'insuccès les chasseurs retourneront les jours suivants jusqu'à ce qu'un animal soit tué et ils ne pourront enlever ces ceintures. Le produit de la chasse est dépecé et mangé en dehors du village et les *bakwiimy* ne laissent qu'une toute petite part aux *bingel*. Mais si on tue une antilope naine les *bakwiimy* la laisseront entièrement aux *bingel*. Cette antilope est en effet un animal profane. Après ce repas les chasseurs descendent à la source afin de s'y purifier. Là ils coupent leur ceinture de raphia et la laissent là. Puis on se rend au village. On tournera neuf fois autour de l'*ibul* en chantant neuf chansons. Le *Táám* tourne dans un sens et le *Iyol bāncok* dans l'autre. A ce moment on plantera également dans l'*ibul* quelques arbrisseaux qu'on enlève dans les jours qui suivent et qu'on va planter de nuit hors du village aux croisements de chemins. Ces arbres sont des *kín*, c. à. d. des charmes destinés à éloigner les sorciers et les léopards et à protéger le village.

L'installation se clôturera par le rite de la recherche du *butéy*. Tous, sauf les femmes en règles, accompagnent les *bakwiimy* et les *bangaash* à la source du village. Pour cette cérémonie le port des pagnes blancs est obligatoire. La nuit précédente un interdit sexuel a été jeté sur les habitants et cet interdit persiste jusqu'à la conclusion du rite. A la source les *bakwiimy* prélèvent le *butéy*, « la boue ». Elle consiste en un mélange de sable fin, de boue, d'eau, de kaolin et de feuilles à qualités magiques. Les feuilles et la boue sont déposées dans l'*ibul*. On purifie

les assistants en traçant des lignes avec le kaolin sur leur corps. Pour ce ils paieront 50 centimes ou neuf cauries. Les autres produits de la source, les feuilles, la boue et de l'eau, serviront ultérieurement comme charmes. On les utilise au cours d'un lavement pour guérir un grand nombre de maladies. Le sable est semé durant la nuit suivante par les *bakwiimy*, d'abord dans l'*ibul* et ensuite dans toute la large rue centrale du village. Ce sable arrêtera les sorciers.

Après l'installation l'*ibul* sera encore perfectionné. Les *bangaash* y planteront tous les produits des champs. Arrivés à maturité ils seront mangés par tous en commun. Les *bakwiimy* y planteront toutes les plantes destinées à faire des charmes et tous les simples. On y mettra également les trophées: les charmes personnels détenus par des habitants du village et découverts par l'action de *Mikó mi Yool*. Finalement on y installera dans de nombreux cas un télégraphe. Il s'agit d'un long poteau qui est relié par un fil à d'autres poteaux similaires plantés près des cases des *bakwiimy*. *Mikó mi Yool* fera connaître au *bakwiimy* par ce télégraphe quand un sorcier pénètre au village et il leur donnera également toutes indications utiles pour son culte.

4. Les rites de fonctionnement.

Les rites de fonctionnement sont les rites d'usage courant qui se pratiquent après l'installation du culte. D'après leur but on peut distinguer les six catégories suivantes: rites anti-sorcellerie, rites de fertilité, rites de purification, rites de guérison, rites de divination et rites personnels,

Un exemple typique de rite anti-sorcellerie est le suivant: Quand le sorcier est connu, les *bakwiimy* préparent une poudre magique *mbuum*, dont une des composantes sera nécessairement du sable fin de la source, sable auquel on attribue la propriété de détruire les sorciers. Ensuite on verse cette poudre dans la nourriture du coupable en prononçant la formule suivante:

« Pok íbaan 4)

Mikó mi Yool

si c'est un sorcier, si c'est un malfaiteur

coupe-lui le cœur, découpe ses poumons,

pr, pr, pr, bu 5)

Shwee shwee shwee 6)

tue, yó, yó, yó ». 7)

Ensuite les *bakwiimy* vont en brousse avec une poule, un tissu de raphia non battu et six francs. On parle à la poule 8), on creuse un sillon en terre, on tue la poule et on laisse couler son sang dans le sillon. Si le sang coule le coupable sera tué, sinon il sera épargné. La poule morte est apportée au village et les *bakwiimy* la mangent en commun.

Les rites de fertilité sont peu fréquents. Ils sont effectués pour obtenir une chasse fructueuse ou une augmentation de la prospérité générale. L'introduction à

4). Pok íbaan est le nom du medecine-man principal du roi.

5). La syllabe bu est prononcée à la suite du nom de chaque individu qui a perdu une cause en justice en fin d'audience.

6). Le sens de cette onomatopée est « pour du bon ».

7). L'onomatopée signifie « pour toujours », « éternellement ».

8). Nous ne connaissons pas de formule de sacrifice. Il est possible qu'il s'agit ici d'une allocution directe, une forme de prière.

chaque nouvelle lune de kaolin jaune, blanc et rouge, dans l'*ibul* est un rite de ce genre, ainsi que la plantation des espèces végétales cultivées dans l'*ibul* et leur consommation quand elles arrivent à maturité ⁹⁾.

Les rites de purification sont nombreux. Ils consistent en l'application de lignes de kaolin sur le corps. Parfois on se lave le corps à la source avant d'appliquer du kaolin en solution liquide. Ces rites servent parfois à purifier des choses contaminées par des personnes. La femme qui prépare la nourriture des *bakwiimy* plante sa houe ou sa herminette en terre et l'entoure d'un cercle de farine de maïs. La nourriture qu'elle prépare sera alors dégagée de toute impureté provenant par contamination de sa personne. Les rites de purification comprennent également la levée de sanctions encourues pour la transgression d'interdits. Celui qui a vu un *nkwiimy* nu peut échapper à la sanction si le *nkwiimy* récite sur lui la formule « *shak shwaa*. ¹⁰⁾

Les rites de guérison suivent tous un modèle bien défini. Ils se pratiquent à l'aide de feuilles, *ásh ingyúny*, provenant de la forêt ou de feuilles, de sable fin et de boue provenant de la source, *butéy búlóósh*, ou de kaolin. Ces « médicaments » sont administrés au malade sous forme de lavement en général. Parfois on ne les administre pas, mais on les emploie d'une autre façon. En cas de maladie légère par exemple on adresse une prière à *Mikó mí Yool* et on jette du kaolin provenant de l'*ibul* vers l'aval ¹¹⁾. Pour les maladies graves les *bakwiimy* se rendent chez le malade en sonnante la cloche *mwáán'gl* ¹²⁾, ils dansent près de lui et ils prient l'esprit.

Les rites de divination ne suivent pas un modèle bien établi. Un des rites les plus fréquents est l'oracle à l'aide d'une poterie remplie d'eau. On jette une poudre magique dans l'eau, on la voit s'agglomérer et on reconnaît dans l'agglomération les traits du coupable recherché. A ce moment là on passe souvent à l'action revendicative. On prend une aiguille et on la pique dans l'eau au milieu du visage du coupable. Il en mourra. Une autre façon de faire la divination est l'emploi d'un sachet rempli de charmes. Le devin renifle le sachet, tout en dansant et son flair le mène droit chez le coupable. Mais dans la plupart des cas la divination se pratique sans rites. Le devin est inspiré et donne de but en blanc le résultat cherché ou *Mikó mí Yool* le lui dicte en rêve. Ce dernier cas est le plus fréquent et est à l'origine de l'érection des télégraphes mentionnés dans la section précédente.

Les rites personnels sont des actes cultuels qu'une personne performe pour son usage exclusif et pour sa satisfaction religieuse personnelle. Un des rares exemples notés est celui d'une *ngaash*. « Un jour, Mbwoom, une *ngaash*, chantait seule avec saalebasse *nshéésh* ¹²⁾ à la main dans la cour de sa maison. Elle disait « *Mikó mí Yool* m'a dit : moi, je suis ici vraiment, je suis ici de jour et de nuit ». C'est une femme excentrique. Elle rit continuellement. Quand nous demandons pourquoi elle rit, elle répond. « C'est évident. *Mikó mí Yool* c'est lui qui m'a enseigné cela. Et ensuite elle recommence à chanter » ¹³⁾

9) Aucun de ces rites n'a été observé.

10) Cette formule n'a pas de sens.

11) L'aval est sacré par rapport à l'amont.

12) La cloche *mwáangl* et l'usage desalebasses *nshéésh* sont des emblèmes royaux. La cloche est normalement réservée au roi. On l'emploie ici pour démontrer la gravité de la situation et la dignité extrême des officiants.

13) Traduction d'un texte noté par le clerc qui a observé la chose.

Les techniques employées au cours de ces rites sont : le charme avec ses variétés de sacrifice, de communion, d'onction, et d'oracle, la tranche, la danse, le chant et la prière.

De ces techniques le charme est le plus répandu. Il se compose de quatre éléments au moins : un objet, une action avec cet objet, une formule et une condition spéciale de celui qui l'administre. Le rite anti-sorcellerie cité est un bon exemple. L'objet est la poudre *mbuum* ; l'action est la mise de la poudre dans la nourriture ; la formule est donnée et la condition spéciale est la condition de *nkwiimy* de l'officiant. Souvent on pose cependant des conditions spéciales, p. ex. l'abstention sexuelle pendant un laps de temps précédant l'application du charme. Le sacrifice est un charme dont l'action consiste en la destruction de l'objet du charme. Cet objet est toujours une poule. Le sacrifice est relativement rare tout comme la communion. Celle-ci est un charme dont l'action consiste en l'absorption de l'objet. L'onction, plus fréquente, est un charme dont l'objet sert à laver ou à oindre le récipiendaire. Cet objet est pratiquement toujours le kaolin. Enfin dans l'oracle la substance magique agit elle-même et donne la solution recherchée. La poudre fait des figures à la surface de l'eau ou le sac de charmes pousse l'afficiant vers le coupable.

La tranche et la danse sont des techniques très voisines. Les *bangaash* qui pratiquent la tranche font souvent des choses extraordinaires et spectaculaires. Elles plongent la main dans les flammes du feu et en sortent des cendres sans être brûlées, etc. Cet aspect extraordinaire prouve que l'officiante est vraiment inspirée par l'esprit et que ce qu'elle dit vient de lui.

La danse est toujours accompagnée par le chant, mais on peut chanter sans danser. On danse et on chante près de l'*ibul* et toujours de nuit sauf pendant la période d'installation.

La prière est souvent chantée, mais pas toujours. Elle fait généralement partie d'un rite plus large. Mais la prière dite au cours d'un rite personnel peut en être l'élément principal comme l'indique le cas cité de Mbwoom. Ce cas montre d'ailleurs la relation qui existe entre la prière et la doctrine, sous sa forme messianique. 14).

La plupart de ces rites ne sont pas réguliers. Les seuls rites revenant à intervalles réguliers sont les rites de fertilité en rapport avec l'*ibul* : l'introduction de kaolin à chaque nouvelle lune et la plantation et la consommation d'espèces cultivées une fois l'an. Les rites irréguliers se pratiquent quand l'occasion se présente, notamment quand un malheur est arrivé, quand un rêve prémonitoire exige l'accomplissement du rite, quand on va à la chasse. Parmi les malheurs possibles on distinguera le cas d'une maladie et celui d'une violation d'interdit des autres accidents possibles : mort, disputes, orages, etc.

Il existe un certain rapport entre le but du rite, les techniques utilisées et l'occasion qui le provoque, comme l'indique le tableau ci-joint.

14) Messianisme signifie ici : « ce qui innove la doctrine ».

but	technique caractéristique non utilisée ailleurs	occasion
anti-sorcellerie	sacrifice	rêve, malheur en général
divination	oracle	rêve, malheur en général
guérison	prière (a)	rêve, maladie
purification	onction	rêve, violation d'interdit
fertilité	communion	rites réguliers, chasse
personnel	prière (a) absence de charmes	pratiquement indéterminable

(a). La prière est d'un usage limité au cours des autres rites.

Les divisions à l'intérieur du cadre correspondent à trois groupes de rites bien définis. Le premier groupe pourrait être appelé les rites de protection, le second les rites de production qui sont tous deux des rites collectifs à l'encontre des rites personnels au troisième groupe. Le premier groupe est surtout caractérisé par l'occasion à laquelle ils sont effectués: après un rêve ou en cas de malheur. Le second comprend les rites effectués à intervalles réguliers ou en cas de chasse. Le dernier s'oppose aux deux premiers non seulement parce qu'il est impossible de prévoir les occasions de leur déroulement mais également à cause de la différence radicale de technique: absence totale de l'emploi de charmes.

5. Les interdits.

Les rites d'observance du culte se composent d'interdits, *bikin*, qu'il faut observer d'une façon permanente. Ils sont très nombreux et à première vue ces observances n'ont aucun sens ni aucun rapport les uns avec les autres. En étudiant de près les interdits en usage on arrive cependant à en comprendre le mécanisme. Ayant de l'expliquer nous donnons une liste de défenses typiques; sans y ajouter les sanctions qui frappent ceux qui n'observent pas ces interdits.

1. Il est défendu de frapper un *nkwiimy* ou une *ngaash*.
2. Il est défendu de frapper la case d'un *nkwiimy* ou d'une *ngaash*.
3. Il est défendu de prendre du feu dans une case de *nkwiimy* ou de *ngaash*.
4. Un coq ne peut monter sur le toit d'une case de *bakwiimy* ou de *bangaash*.
5. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne peuvent porter le chapeau *lapúúm*.
6. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne mangent pas le poisson *shíng*, la perdrix, l'écureuil, divers petits oiseaux, certaines espèces de champignons, certains petits animaux non identifiés, des feuilles de manioc. ¹⁵⁾
7. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne peuvent prendre le repas du soir en compagnie de *bingel*.
8. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne mangent pas d'arachides grillées, de haricots, de volaille, de viande de chasse en compagnie de *bingel*.
9. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne peuvent boire les restes d'eau d'un des *bingel*.

15) Nous ne sommes pas sûrs si ces choses sont toute défendues aux *bangaash*.

10. Les *bakwiimy* et les *bangaash* ne peuvent prendre un repas en compagnie d'un homme borgne.
11. Si un *nkwiiimy* a brisé le tabou de la viande noire (voir n° 18) on ne peut l'appeler par son nom.
12. Si un *nkwiiimy* a enfreint le tabou des femmes menstruantes (voir n° 13) on ne peut pas l'appeler par son nom.
13. Un *nkwiiimy* ne peut entrer dans la case d'une femme qui menstrue.
14. On ne peut voir un *nkwiiimy* nu.
15. Tout porc-épic et tout phacochère pris à la chasse est réservé au *bakwiimy*.
16. Le cou de toutes les bêtes abattues à la chasse est réservé au *bakwiimy*.
17. Toute viande entourée de fourmis rouges doit être laissée aux *bakwiimy*.
18. Un *nkwiiimy* ne peut manger aucune viande noire dans un village qui n'est pas consacré à *Mikó mi Yool*.
19. Une femme qui n'a pas effectué un rite de purification spécial (*iláát*) ne peut préparer la nourriture des *bakwiimy*. Pendant ce temps cette femme ne peut être appelée par son nom.
20. On ne peut séduire des épouses de *bakwiimy*.
21. Les *bingel* ne peuvent s'asseoir sur un siège plus élevé que les *bakwiimy*.
22. Les *bakwiimy* ne chassent pas avec les *bingel*.
23. Les *bingel* ne peuvent assister au départ des *bakwiimy* pour la chasse.
24. On ne peut appeler par leur nom les *bangaash* qui reviennent de la source.
25. On ne peut être nu à la source quand les *bangaash* y puisent de l'eau.
26. Dans un village non consacré à *Mikó mi Yool* les *bangaash* ne peuvent aller puiser de l'eau sans être vêtues d'un pagne blanc ou d'un pagne non-battu. Elles ne peuvent surtout pas porter un pagne noir.
27. Dans un village non consacré à *Mikó mi Yool* les *bangaash* ne peuvent aller puiser de l'eau sans porter une feuille spéciale *laash lámáásh* à la bouche.
28. Les *bingel* ne peuvent suivre les *bangaash* à la source si celles-ci en donnent le signe. Pour ce faire elles jettent un couvercle de pot sur la route.
29. Une femme en menstrues ne peut passer près de *l'ibul*.
30. Une *ngaash* en menstrues peut passer près de *l'ibul*, mais ne peut pas danser autour de cet enclos.
31. Un coq ne peut entrer dans *l'ibul*.
32. On ne peut apporter du bois de chauffage non débité sur la place du village de *Mikó mi Yool*.
33. On ne peut jeter un tas de bois de chauffage sur la place d'un village de *Mikó mi Yool*.
34. On ne peut entrer dans un village de *Mikó mi Yool* avec du manioc roui, des champignons, des feuilles de manioc non épluchées, des anguilles et des petits poissons, mais, s'il pleut, on peut les mettre à l'abri.
35. On ne peut introduire des animaux tués par le léopard dans un village de *Mikó mi Yool*.
36. Les femmes ne peuvent traverser la place du village *Mikó mi Yool*.
37. On ne peut ignorer les paroles des chansons de *Mikó mi Yool*.
38. On ne peut ignorer la généalogie de son clan.
39. On ne peut ignorer la signification de la chaux dans *l'ibul*.
40. On doit construire *l'ibul*.
41. On ne peut vouloir du mal à son prochain.
42. Un *nkwiiimy* ne peut guérir des gens sans assistance d'un autre *nkwiiimy*.

43. On ne peut pas garder pour soi un rêve envoyé par *Mikɔ mi Yool*. Il faut le communiquer aux *bakwiimy*.

44. En cas de vol on ne peut injurier le coupable ; les *bakwiimy* le tueront.

45. On ne peut être détenteur de charmes personnels ni même de simples.

Une certaine classification a été apportée dans cette liste pour nous permettre de mieux exposer la structure de ces interdits. Notons d'abord que les interdits N° 37-45 ne sont pas de vrais *bikin*. Ce sont plutôt des obligations doctrinales et des règles d'organisation de l'association. Nous n'en tiendrons plus compte dans la discussion qui suit.

On peut affirmer que chaque interdit est la constatation d'une incompatibilité ou d'un accord exclusif entre plusieurs termes de référence. En essence tous les interdits obéissent à la formule suivante : X ne va pas avec Y ; X et Y s'excluent. Ou positivement : X exclut tout ce qui n'est pas Y.

Chaque interdit comprend alors principalement deux termes. Un des deux termes se réfère à *Mikɔ mi Yool* ou à des êtres très étroitement liés à son culte. Nous avons constaté que ces termes sont ici au nombre de quatre : le *nkwiimy*, la *ngaash*, l'*ibul* et le village consacré. Les interdits de 1-10 ont rapport aux *bakwiimy* et aux *bangaash*, les n° 11-23 aux *bakwiimy*, les N° 24-28 aux *bangaash*, les n° 29-31 à l'*ibul* et les N° 32-36 au village.

L'autre terme peut être simple ou composé lui-même de plusieurs termes circonstanciels. Un exemple d'un terme simple est la femme dans le n° 36. Un exemple d'un terme circonstanciel est le n° 6, où il est dit « en compagnie des *bingel* ». Si nous faisons une liste de tous les termes qui apparaissent sans condition circonstancielle nous obtenons une liste de huit : le corps, le nom, la case, le vêtement, la nourriture, les femmes, les *bingel*. Et le coq. Dans la nourriture a été compris le bois de chauffage.

	I		II		
	<i>nkwiimy</i>	<i>bangaash</i>	<i>ibul</i>	village	
	corps	1	1	-	-
A	nom	11,12	24	-	-
	case	2-4,13	2-4	-	-
	vêtement	5,14	5,25-27	-	-
	nourriture	6-10,15-19	6-10	-	32-35
B	femmes	20	-	29-30	36
	coq	-	-	31	-
C	<i>bingel</i>	21-23	28	-	-

La liste des deux séries de termes primaires de chaque interdit à un sens évident et on peut les grouper en catégories. La catégorie I comprend les serviteurs du culte et la catégorie II les lieux du culte. La catégorie A groupe tout ce qui peut être considéré comme une extension de la personnalité des personnes de la catégorie I. La catégorie B comprend une série de termes considérés sous l'angle de la

pureté rituelle. Ici sont purs tous les termes qui sont en relation positive avec les termes de la première série et impurs tous ceux qui sont en relation négative avec des termes de la première série. Enfin la catégorie C comprend toutes les personnes qui ne sont pas serviteurs du culte.

On constate alors que les interdits ont trait aux rapports entre les serviteurs du culte et l'extension de leur personnalité et entr'eux et les personnes étrangères. Les catégories A et C ne sont en rapports qu'avec I. Les rapports entre les personnes et les lieux du culte, nous dirons les personnes et les lieux sacrés, et les choses pures et impures sont régis par des interdits également. Finalement on arrive à la conclusion que les interdits ont comme but de préserver la sacralité du culte de *Mikó mi Yool* des profanations, soit par atteinte à la personnalité « étendue » des membres du culte, soit par action de personnes étrangères au culte, soit par le contact avec des êtres impurs. En somme ce but des interdits correspond assez bien à celui qui s'exprime dans le Lévitique d'Israël.

En dehors des deux termes étudiés pour chaque interdit, il en existe d'autres qui sont des termes circonstanciels et qui se rattachent à un des termes simples de la seconde série. Une analyse complète de ces termes circonstanciels nous mènerait trop loin. Remarquons que les deux termes les plus fréquents ont trait à la source et à la chasse. La source est un endroit sacré dans ce culte et son accès rituel est réservé aux *bangaash*. La chasse et la forêt sont une activité et un endroit également sacrés et réservés aux *bakwiimy*. Notons encore que la plupart des termes primaires des deux séries peuvent revenir comme termes circonstanciels.

La plupart des interdits sont accompagnés d'une sanction. Ces sanctions peuvent être naturelles, c.à.d. appliquées par les *bakwiimy* ou surnaturelles, directement appliquées par *Mikó mi Yool*. En général les sanctions ont un rapport avec le sens réel de l'interdit. P. ex. Si on apporte un animal tué par le léopard au village, le vent et la foudre frapperont le village et le léopard viendra manger les animaux domestiques. Si les *bingél* ne donnent pas les porc-épics qu'ils trouvent et le cou de toutes les bêtes tuées à la chasse aux *bakwiimy*, ceux-ci pourront détruire leurs pièges. Si le coq chante sur le toit d'un *nkwiimy* ou rentre dans *l'ibul*, les *bakwiimy* le tuent et le mangent et le propriétaire du coq se verra infliger une amende de 17 f. dite « pour la poule du coq ».

Quand un interdit a été transgressé, la sanction n'est pas toujours automatique. En s'en référant aux *bakwiimy* il y a moyen d'éviter les malheurs. Si l'on voit un *nkwiimy* nu, on sera frappé d'impuissance. Mais, si on le dit au *nkwiimy*, il pardonnera en récitant la formule *shak shwaa*. Si vous frappez une *ngaash Mikó mi Yool* vous punira. Mais moyennant une amende de 6 f. les *bakwiimy* peuvent obtenir son pardon.

La nature et la sanction peuvent donner ainsi des indications sur le degré d'importance de l'interdit et sur son sens réel. On serait par exemple enclin à traiter l'interdit n° 34 comme un interdit secondaire, mais si l'on sait que la sanction consiste en la chute de la foudre sur la case du coupable et qu'elle est pratiquement automatique, on se rend compte qu'il s'agit d'un grand interdit et que la pureté du village et de la place du village est un concept important.

6. Les croyances associées au culte.

Les croyances associées à *Mikó mi Yool* se présentent sous forme de mythe, de

doctrine et de symboles. Compte tenu de la grande extension du culte et de la fréquence des rites, il est remarquable de constater combien maigre est la base mythique sous-jacente. Le mythe principal le démontre. « Un homme partit à la chasse et perdit son chien de vue. Celui-ci était entré dans un trou de porc-épic. L'homme le suivit et une fois entré dans le trou, il vit des gens près d'un foyer. Un des hommes présents frotta du kaolin sur le chien en disant : « Quand tu sera arrivé au bout du village tu planteras un arbre *kün* qui verra les sorciers. Ils retourneront chez eux ». Le chasseur retourna au village et donna du kaolin à son oncle maternel ¹⁶⁾ qui mourut après en avoir mangé. Cet homme est devenu *nkwiimy*, il a déterré les charmes des autres, il a découvert les sorciers et il a fait de la divination. Tous les villages ont pris du kaolin. Cet homme du trou du porc-épic était *Mikó mí Yool* et sa sœur est *Macing má Yool* ». ¹⁷⁾ Un mythe secondaire dit simplement que *Mikó mí Yool* était le chef d'un groupe de dix chasseurs et que son chien s'appelait *Táám ábwááng* ¹⁸⁾.

La doctrine de *Mikó mí Yool* est plus élaborée. Les principes généraux en sont que le Dieu des chrétiens, le Dieu des païens et *Mikó mí Yool* sont la même personne. Il est le maître du monde et il faut observer les règles de vie qu'il impose pour échapper aux malheurs et surtout à l'attaque des sorciers. Aucun culte ne peut être rendu à d'autres esprits en dehors de lui. Personne ne peut posséder un charme personnel, car cet acte équivaut à de la sorcellerie et *Mikó mí Yool* tue impitoyablement tous les sorciers. Enfin, tous doivent devenir des adeptes de *Mikó mí Yool*, car ceux qui croient en lui auront une vie heureuse et les incroyants verront malheur sur malheur s'abattre sur eux. Quand à la personne de *Mikó mí Yool* même, il existe de sérieuses divergences dans l'opinion de ses adeptes. Les uns pensent qu'il est un esprit de la nature, *ngésh* comme d'autres, parce qu'il agit à peu près comme les *ngésh* de la religion classique. D'autres pensent que c'est un homme qui n'est jamais mort, et qui est devenu un Dieu par après, d'autres encore sont enclins à penser que c'est un Dieu unique qui n'est jamais venu sur terre.

Ces divergences tiennent à l'essence même du culte. En effet la doctrine change constamment et s'enrichit de mois en mois. En effet de nouveaux points de doctrine sont constamment révélés par *Mikó mí Yool* lui-même qui visite les gens en rêve. Le rêve, et la transe à un degré mondre, sont les techniques qui enrichissent et changent les dogmes du culte. Et c'est pourquoi quelqu'un qui rêve de *Mikó mí Yool* ne peut tenir son rêve pour lui mais doit le communiquer aux *bakwiimy* qui l'interpréteront. Ceux-ci connaissent toute une clef de songes pour les expliquer. S'ils rêvent d'un homme vêtu d'un tissu de raphia masculin, qui pose une coiffure sur sa tête c'est *Mikó mí Yool*. Il leur donnera alors des instructions à suivre. C'est au cours d'un rêve de ce genre que l'existence de sa sœur *Macing má Yool* fut révélée. Si l'on rêve qu'on est transporté en véhicule ou en avion, si on rêve qu'on vous apporte des vêtements blancs, si on rêve d'un européen, ce sont des rêves de *Mikó mí Yool* et ils

16) Les Kuba sont matrilineaires et oncles maternels et neveux sont perpétuellement en dispute. L'idée sous-jacente est que l'oncle ensorcelait son neveu.

17) Le mythe est reproduit d'après le texte d'un informateur. La mention de *Macing má Yool* a été ajoutée au mythe, suite au rêve d'un *nkwiimy* de la capitale.

18) Neuf est un chiffre sacré. Les dix chasseurs sont *Miko mí Yool* et neuf autres.

signifient qu'un bonheur vous attend. Si on rêve que la pluie tombe ou qu'on mange c'est également un rêve inspiré, mais il signifie une mort d'homme. Et ainsi de suite.

On croit généralement qu'on rêve de *Mikó mi Yool* quand on a transgressé ses interdits ou quand il a quelque chose à dire. Dans ce dernier cas il s'explique toujours directement. Il dira qu'on doit danser le lendemain en son honneur; il avertira de la présence d'un sorcier; il annoncera à l'avance la mort d'un *nkwiimy* d'un village éloigné; il dira aux *bakwiimy* qu'un tel ou un tel a transgressé tel ou tel interdit; il révélera que telle ou telle personne possède encore des charmes personnels en ajoutant « S'il ne les donne pas aux *bakwiimy* je le tuerai ». Ces annonces sont celles qui reviennent régulièrement. Mais il peut révéler également des choses inconnues jusque là comme l'annonce solennelle qu'il est le Dieu des chrétiens, que les anges sont ses serviteurs et qu'ils sont noirs.

Dans son aspect de routine le rêve n'est qu'un instrument de divination ou une occasion pour déclencher des rites bien connus. Mais dans son aspect de révélation, qui peut porter aussi bien sur les rites que sur la doctrine, il recèle en lui des possibilités de messianisme. Et l'on remarque que certains individus très actifs au sein du culte sont fréquemment inspirés et se comportent en réalité comme prophètes, c.à.d. comme leaders du culte dont ils innovent le contenu.

La plupart des croyances sous-jacentes de ce culte sont résumées sous forme de symboles. Ceux-ci sont extrêmement nombreux. A titre d'exemple nous détaillons ceux de *l'ibul* et ceux du mythe principal avant de chercher si tous ces symboles forment partie d'un système.

L'enceinte de *l'ibul* est fabriquée en bois très dur et symbolise la force de *Mikó mi Yool*. Les feuilles de palmier à raphia qui la recouvrent, le bâton en nervure d'une autre espèce de palmier, les espèces végétales cultivées dans l'enclos sont des spécimens des choses qui assurent la subsistance des Kuba. Ils symbolisent en général la prospérité qui vient de l'esprit. La même signification peut être attribuée aux charmes qui sont conservés dans l'enclos. La bananier semble être un symbole de fertilité ainsi que la corde du coquillage qui est, fait significatif, tressé par une mère de jumeaux. L'appareil du coquillage est un instrument indiquant quand il va pleuvoir et il est le symbole du contrôle de *Mikó mi Yool* sur les phénomènes atmosphériques. La houe, la lance et le couteau symbolisent l'activité des hommes et des femmes et des spécialistes religieux, le couteau étant d'un type employé uniquement par ceux-ci. Le manche de hache rappelle le défrichage des champs, et que le succès de la récolte dépend de l'esprit. La cloche *mwááng'l*, objet de la royauté, indique la majesté de l'esprit et la clochette attachée à la peau de singe a probablement trait à la chasse qui est conditionnée également par lui. Les deux objets les plus sacrés sont la pierre plate et le kaolin. La pierre est un signe du changement d'interdits. Le village appartient désormais à *Mikó mi Yool*, doit délaisser sa religion ancienne et accepter la sienne. Le kaolin achève la sacralisation. Sous la forme de ses trois couleurs principales, blanc, jaune et rouge, toutes couleurs sacrées par opposition au noir, il est le symbole même, de ce qui appartient au monde surnaturel, du sacré en général. En plus il symbolise la destruction des méchants. La tranche d'arbre abattue sur une route est un symbole qui ne m'a pas été expliqué, mais il rappelle vraisemblablement que c'est l'esprit qui garde les routes menant au village contre les sorciers, ou

bien que c'est lui qui permet aux gens de poursuivre leur route. La première signification est plus probable parce que c'est celle du *kün* de *Mikó mi Yool* planté aux bifurcations de tous les chemins menant au village. Tout *l'ibul* a comme but de montrer la force de *Mikó mi Yool* et de rappeler que c'est lui qui est le maître et l'origine de tout.

Les symboles du mythe sont plus décousus. Le kaolin y est avec la même signification que dans *l'ibul*, l'arbre *kün* est mentionné mais les autres symboles sont différents. Une analyse serrée permet de constater que la chasse est un symbole, que le chien en est un, ainsi que le porc-épic et le foyer. Dans le mythe secondaire la chasse et le chien reviennent et on y ajoute le nombre dix. Les deux symboles explicables sont la chasse et le chien. La chasse est le symbole de la volonté de l'esprit d'aider ou de contrarier les humains. Au cours des rites d'installation une chasse doit être effectuée avec succès. Le succès prouve que l'esprit est favorable à la nouvelle installation. Quant au chien il symbolise le flair et ici la connaissance des choses surnaturelles cachées à l'homme. La signification du porc-épic et du chiffre neuf est inconnue. Il en ont une parce que le porc-épic est considéré comme animal de l'esprit et réservé aux *bakwümy* et que le chiffre neuf se retrouve dans toute la religion kuba avec une connotation de sacré. Quant au foyer il symbolise probablement, comme dans les rites de l'ancienne religion, le village et la communauté des hommes.

La plupart des symboles utilisés dans le culte sont des symboles de sacralité. Certaines choses, généralement en opposition avec d'autres, sont sacrées. La sacralité est donc une notion relative. Ainsi l'homme est sacré en opposition avec la femme, mais il est profane en opposition avec les spécialistes religieux parce qu'il tombe alors dans la catégorie des non-spécialistes avec les femmes et les enfants. D'autres symboles de sacralité n'ont pas de contrepartie. Un exemple est celui du porc-épic. Un autre celui du coq qui est impur sans qu'on puisse trouver la contre-partie sacrée.

Un grand nombre de ces symboles se laissent grouper en un système. Ainsi la forêt avec ses sources est sacrée par opposition avec la savane. Il suit de là, que la chasse est sacrée, ainsi que les chiens de chasse, les animaux sauvages et les plantes de forêt qui servent d'ailleurs à la confection des charmes. Les produits de la source : pierres, boue, kaolin et le sable fin sont également sacrés. Le phacochère et les serpents sont plus sacrés que les autres animaux parce qu'ils vivent en forêt près des sources. Les plantes de savane : manioc, champignons, arachides, haricots et le bois de chauffage sont impurs. Les femmes qui s'occupent des champs de brousse sont identifiées avec celle-ci, tandis que les hommes le sont avec la forêt. En ce qui concerne la source cependant on note qu'elle est identifiée avec la femme, mais avec la femme, spécialiste religieuse, qui de ce fait devient également sacrée. 19)

Mais tous les symboles ne se laissent pas grouper en système, du moins pour le moment. Une petite liste montre leur diversité et donne une idée des difficultés qu'il faut surmonter pour pouvoir les grouper. Sont sacrés : les objets en métal, le porc-épic, les fourmis rouges, le blanc, le rouge, le chiffre neuf, les

(19) Cfr. M. DOUGLAS, *The Lele - African Worlds*, Londres 195, p. 1 - 26 qui décrit un système symbolique analogue.

chiffres 7 et 17 mais moins, l'aval d'une rivière, la nuit etc. Sont impurs : la nouvelle lune, la pluie, le coq, l'antilope naine, le tissu assoupli, la nudité, le noir, etc.

Il est probable qu'il est possible d'expliquer bon nombre de ces symboles en tenant compte de valeurs culturelles kuba. Par exemple, la nudité est associée aux sorciers et il est compréhensible que dans ce culte elle soit considérée comme impure.

Les symboles de sacralité déterminent le choix des objets employé au cours des rites, le choix des interdictions au culte et ils donnent un sens au récit mythique. Ainsi la source est sacrée, le sable de la source sert à détruire les sorciers, les pierres plates et le kaolin se retrouvent dans l'*ibul*, le kaolin sert à purifier et la boue à guérir. De plus, plusieurs interdits ont trait à la source. Les symboles sont donc sous-jacents à toutes les formes du culte. Il s'en suit qu'on ne peut saisir toute la portée des rites et du mythe qu'en connaissant ces symboles. Ils sont au même titre que les principes de doctrine, des prémisses du système logique qui est à la base de ce culte et de la religion kuba en général.

(à suivre)

J. Vansina.



Documenta

Préservation des valeurs culturelles Africaines.

On peut discuter à perte de vue sur l'opportunité ou la nécessité des politiques linguistiques des Gouvernements — qui pour le moment sont encore tous, à l'exception de deux, des gouvernements étrangers — de même que sur la valeur intrinsèque ou utilitaire et sur l'avenir des langues africaines ou encore sur l'estime ou sur le mépris des classes évoluant à leur égard. Ces discussions ne touchent pas les deux vérités que voici : la langue d'un peuple est aussi respectable que le peuple lui-même, parce que, dans un sens, elle en est l'âme; la langue maternelle est beaucoup plus apte qu'une langue étrangère pour inculquer la religion aux enfants comme aux adultes.

Pour cette double considération, Rome n'a jamais cessé de rappeler aux missionnaires la nécessité d'apprendre la langue des peuples qu'ils évangélisent. Il ne faut pas chercher ailleurs les motifs qui ont poussé les missionnaires à étudier les langues africaines; dans la plupart des pays d'Afrique, ils ont été quasi seuls à codifier les dictionnaires et les grammaires et à recueillir avec soin le trésor du folklore et de la littérature orale.

Il est extrêmement souhaitable qu'ils continuent dans cette voie, malgré le peu de considération dont leur labeur est l'objet de la part de certaines portions de la population. Un jour viendra où les Africains reconnaîtront leurs éminents mérites, qu'ils seront nombreux à faire de la linguistique africaine et quand leurs artistes sentiront le besoin de se « ressourcer » aux sources même de leur art du verbe.

De même souhaitons que la jeune génération missionnaire prenne conscience de la différence, quant à l'emploi des langues, entre les nécessités de l'instruction profane et celles de la formation religieuse. Mr Sedar Senghor raconte quelque part que dans une discussion sur les différences entre la civilisation européenne et la civilisation africaine, un ami africain lui dit : « Ils ont plus d'esprit que nous, nous avons plus d'âme qu'eux ». Par le truchement du français et de l'anglais, on peut donner plus d'esprit européen, mais, par celui de la langue maternelle, on enrichira mieux l'âme.

Après la langue, valeur culturelle fondamentale, viennent les arts. La sculpture n'est pas l'art majeur de l'Afrique et n'y est pas universelle. Cependant dans certaines régions elle a atteint des sommets.

Notons d'abord, sans faire le procès de personne, que beaucoup de ses trésors ont été détruits, et que d'autres, en grand nombre, sont heureusement et parfaitement conservés dans des musées étrangers, où ils restent disponibles pour les Africains. On peut et l'on doit souhaiter que les missionnaires s'efforcent de con-

server et de faire conserver, dans chaque pays, les témoins qui subsistent, de l'art ancien, et qu'ils soutiennent de leur mieux les jeunes talents qui se manifestent dans leur ambiance. Louons aussi et encourageons l'initiative généreuse et hardie de ceux qui établissent des écoles et des ateliers d'art, comme cette école St-Luc qui rayonne déjà à Léopoldville. L'Afrique possède plus de beaux bois que l'Europe et tout autant de pierres, et peut-être proportionnellement autant d'artistes en herbe, de sorte que nous pouvons espérer qu'un jour toutes les laideurs en papier mâché et en plâtre, qui encombrent nos églises et nos chapelles, seront remplacées par de belles créations indigènes.

C'est dans la poésie, la musique et la danse, habituellement associées, que l'Afrique exprime universellement son sens de la beauté, son génie esthétique. Dans ses cérémonies religieuses, les trois arts sont pour ainsi dire unifiés; ils unifient les individus du groupe humain et, par un rythme et une cadence propres, ils les exaltent, dans un élan vital, au-dessus d'eux-mêmes. Le rythme qui agence et coordonne les sons et les mouvements est congénital; et c'est grâce à lui qu'est opérée la fusion de tous en un.

L'association de la poésie, de la musique et de la danse n'est pas propre à la civilisation africaine. On la retrouve dans d'autres civilisations. Si l'Afrique en a fait pour ainsi dire son art naturel et y trouve sa suprême délectation, c'est probablement que l'Africain avait un besoin intense de vivre la vie collective et de communier à des forces supérieures du monde invisible.

Ces besoins sont réels et ils continueront à exister, même quand la Radio aura pénétré dans tous les villages de la brousse. La question qui se pose à nous est de savoir comment y satisfaire sur le plan de la vie chrétienne communautaire. Il paraît évident que la poésie et la musique africaines, avec leur rythme propre, doivent devenir les auxiliaires du christianisme, surtout dans les cérémonies religieuses. Personne ne niera que nos assemblées sont souvent mornes et nos messes sans communion entre les fidèles. Le R. P. Hofinger a indiqué la voie à suivre dans l'initiation à la liturgie. Aux spécialistes de l'art religieux de poursuivre le travail. (J. Van Wing, S. J., dans « Formation Religieuse en Afrique Noire » p. 368, 1955).

Aanpassing ?

Hij toonde niets van die onhandige, onbeschaafde haast om in het gevlij te komen, waar de heersende overheid een hekel aan heeft. Integendeel, hij was een koloniaal fenomeen: door het contact met vreemde heersers ontstaan typen, die in hun getrouwe nabootsing karikaturen van hun meesters zijn. Zijn ongedwongen manieren en hoffelijke toon maakten hem vertrouwendwaardig, zo niet betrouwbaar. Aangezien hij zo beschaafd was moest hij zeker solide, oprecht, loyaal zijn aangezien hij zo'n uitstekende cricketspeler was, moet hij ongetwijfeld een zeer redelijk mens zijn. Hoe kon de heersende overheid haar creaturen anders beoordelen dan afgaande op de wijze waarop dezen de duidelijk zichtbare uiterlijke manifestaties van haar eigen gewoonten beheersten? . . .

Kleurlingen waren in het algemeen loyale mensen, die ernstig naar het bereiken

van gelijkheid streefden (hetgeen betekende: een zuiver evenbeeld van een Engelsman zoals hij zelf was te worden, voorzover men dit door ernaar te streven kon bereiken). Maar zover waren zij nog lang niet, terwijl zij ondertussen door « deugnieten » op een dwaalspoor werden gebracht. De benaming Sahib, Toean of Meester, met natuurlijk respect uitgesproken, gepaard gaande met een opwaartse blik van devotie en vertrouwen, wekte bij Tommy Uxbridge eerlijkheid, edelmoedigheid en een vaderlijk beschermend warm gevoel op....

Hij had het Britse Imperium in zijn buitenposten gediend, voordat de Aziatische Revolutie grotere omvangen had aangenomen, en zijn begrip van de wereld bestond, evenals de Mont Blanc, uit een blanke top en een onderworpen geel-bruin-zwarte basis. Op Malakka was hij nog geen anachronisme. (uit Han Suyin: Regen zal ik drinken, 1956, blz. 70, 112, 113).

Propriété foncière privée.

Il serait illusoire de se figurer qu'une solution simpliste, à savoir l'instauration d'un régime de propriété foncière tel qu'il existe en Occident, mettrait fin à ces abus et garantirait aux indigènes la sécurité juridique qui prévaut généralement dans les pays occidentaux. En effet, le manque de sécurité juridique de l'indigène congolais n'est pas une conséquence de la conception différence du régime foncier. Elle résulte avant tout de situations qui existent en matière judiciaire et administrative. En principe le droit d'usage dont jouit le Congolais pourrait lui garantir une jouissance paisible qui au point de vue économique serait égale à celle que le droit de propriété garantit au blanc en Europe. Si en pratique cette sécurité fait défaut, il faut en chercher la cause dans le caractère rudimentaire et défectueux du droit et de l'organisation judiciaire et administrative en milieu coutumier et le manque d'adaptation du droit coutumier à la nouvelle donnée que constitue la superficie comme valeur permanente ; aux relations trop personnelles entre le juge et le judiciaire ; à la confusion qui existe entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir administratif ; à l'absence d'enracinement des conceptions chrétiennes de justice et de respect de la personne humaine, telles qu'elles imprègnent les relations sociales en Occident ; en somme, à l'absence d'une série de facteurs qui en Europe sont le fruit de longs siècles de civilisation et qui peuvent d'ailleurs sombrer avec cette civilisation (cfr certaines situations actuelles dans les pays communistes). La véritable sécurité ne pourra donc être que le fruit de l'évolution de l'Afrique dans la voie d'une civilisation plus individualiste.

Pourrait-on remédier à cette situation en substituant dans une plus large mesure l'ingérence des autorités européennes dans la vie indigène ? C'est la solution adoptée pour certains paysannats : ce qui y donne aux intéressés un sentiment de sécurité, ce n'est pas le régime d'une véritable propriété foncière, — conception qui psychologiquement est encore étrangère à la mentalité des intéressés —, mais un contrôle sévère qui implique au moins la possibilité d'un recours auprès des autorités européennes.

Il nous semble cependant que cette solution n'est saine et viable qu'en apparence. On peut prévoir en effet qu'au fur et à mesure que la population indigène redeviendra autonome et prendra conscience d'elle-même, tout ce qui lui a été artificiellement imposé et n'aura pas fait l'objet d'une assimilation adéquate disparaîtra. (K. Buelens : Zaïre XII, 3, p. 244-245, 1958).

Ces lignes expliquent clairement le malaise des milieux ruraux ; l'insécurité due aux défauts de l'organisation judiciaire et administrative. Il ne faudrait pas en déduire que c'est l'organisation coutumière qui est en faute. Dans celle-ci l'individu était plus sûr du respect de ses droits, du moins dans des peuplades comme les Môngo. L'institution des chefferies puis des secteurs a imposé des chefs non coutumiers qui forts de l'appui de l'administration n'ont cessé d'étendre leurs pouvoirs, rognant l'autorité des chefs de famille et contribuant ainsi fortement à l'insécurité et conséquemment au malaise rural. (G.H.).

L'enseignement primaire.

D'une étude faite par l'UNESCO concernant l'enseignement primaire dans le monde, il ressort qu'en ce début 1959, 250 millions d'enfants n'ont pas l'occasion de fréquenter l'école.

Les statistiques réunies par l'Organisation internationale sur une période de trois années révèlent que pour une population globale de 550 millions d'enfants âgés de 5 à 14 ans, 300 millions seulement sont inscrits dans des institutions scolaires.

Dans de nombreux pays, d'Asie et d'Afrique surtout, les effectifs scolaires sont encore très faibles: toutefois, c'est dans ces mêmes pays qu'ils s'accroissent le plus rapidement. Au Congo belge cependant le taux de la population scolaire semble être le plus élevé de toute l'Afrique.

Le nombre des élèves de l'enseignement primaire y est passé de 145.000 en 1930 à 1.312.634 en 1957, suit alors le Ghana où le nombre d'élèves du même enseignement a passé de 55.000 en 1932 à 508.000 en 1954.

De par le monde, les institutions d'enseignement primaire ont à faire face à un nombre considérable de problèmes que les différents pays résolvent à leur manière.

C'est ainsi qu'en Argentine on prélève d'office 20 pour cent sur le montant des ventes de toutes les propriétés d'Etat pour financer l'enseignement.

L'enseignement des filles ne pose aucun problème au Basutoland, mais on ne saurait en dire autant de celui de leurs frères! Dans ce territoire où les garçons gardent les troupeaux dès l'âge d'école, le nombre des filles à l'école dépasse le double de celui des garçons.

A Sarawak, on a trouvé un moyen original et efficace pour combattre l'absentéisme scolaire: dans certaines régions où la coutume des gages est très répandue, les autorités scolaires ont promulgué des lois obligeant les parents à déposer une caution qu'ils récupèrent quand leur enfant a terminé ses quatre années d'études.

En Islande, on a recours à des maîtres « itinérants » pour résoudre le problème de l'instruction dans les régions à très faible densité de population. L'instituteur voyage de village en village, installant son « école » dans les dépendances d'une ferme où les enfants du voisinage viennent tous les jours suivre la classe.

Enfin, dans le Nord du Groënland, des cours sur la construction des kayaks et la manière de conduire les attelages de chiens font partie du programme d'un internat au même titre que l'enseignement de la lecture, de l'écriture et du calcul. De leur côté les filles y apprennent à coudre les peaux.

Gouvernement représentatif en Afrique.

Les nouveaux États d'Afrique avec leurs populations essentiellement paysannes, leur pauvreté, leurs traditions sociales et religieuses, n'ont pas une expérience historique d'unité nationale et sont en face du problème de modernisation dans une situation entièrement différente de celle de l'Occident. Une question se pose donc : des institutions démocratiques qui se sont historiquement développées en Occident peuvent-elles s'adapter à ces États nouveaux d'Afrique ?

Quelle démocratie ?

En admettant que l'élite des nouveaux États souhaite l'instauration d'un gouvernement représentatif, la question se pose de savoir à quel point les formes traditionnelles, le tribalisme, le système de gouvernement et d'administration, les idées religieuses, les classes sociales et les castes, l'organisation familiale et les perspectives culturelles, sont une aide ou une entrave au développement d'États démocratiques forts, stables, modernes.

On dit souvent que dans la situation critique que connaissent les nouveaux États, la démocratie représentative sous toutes ses formes est un luxe injustifié dont ils doivent se passer jusqu'à ce que les principaux problèmes que posent la réalisation de l'unité nationale, une administration efficace et une économie en devenir, soient résolus. Quelle leçon peut-on tirer des expériences de « démocratie dirigée ? »

Les traditions sociales et culturelles.

Quelle influence les traditions nationales ou locales exercent-elles sur le sens de la responsabilité civique ? Existe-t-il un sentiment d'égalité chez tous ceux qui composent la société ?

Comment adapter les institutions politiques traditionnelles aux exigences modernes ? Existe-t-il des traditions locales et même régionales de self-administration démocratique ? Si oui, peuvent-elles s'adapter aux conditions du monde moderne ? Est-on disposé à les adapter, ou souhaite-t-on, en général, les remplacer totalement par des institutions modernes ?

Dans quelle mesure les dirigeants participent-ils aux anciennes traditions et les respectent-ils, les rejettent-ils en les jugeant arriérées, ou les incorporent-ils à d'autres courants de pensée ?

Existe-t-il des différences entre ceux qui ont reçu une formation occidentale et ceux qui ont reçu une formation locale, en ce qui concerne les buts po-

litiques, la participation aux tâches d'organisation et au pouvoir et le comportement envers les institutions représentatives ? S'il surgit un conflit, quelle influence exerce-t-il sur la fonction des institutions démocratiques et sur le cours des institutions nationales ?

Tribu, Nation et Fédération.

Dans la plupart des nouveaux États d'Afrique, des frontières nationales ont été déterminées par des contingences historiques. Dans aucun cas pratiquement, les divers peuples, tribus et nations groupés dans la zone géographique de la nation nouvelle ou en formation, n'ont une forme traditionnelle commune de vie nationale, de langue, de religion. Aussi la tâche la plus urgente pour eux est-elle de créer et de renforcer le sentiment de l'appartenance à la nation prise dans son ensemble. Sans cette prise de conscience collective de la nation, l'État court toujours le danger de se diviser en groupes irréconciliables, incapables d'accepter les concessions mutuelles qui sont nécessaires dans la démocratie politique, puisqu'ils ne voient aucune possibilité de compromis.

D'autre part, étant donné que les frontières géographiques sont dans une large mesure la conséquence du rapport de forces des nations impérialistes, la question se pose de savoir pourquoi les frontières actuelles devraient être acceptées comme définitives. Beaucoup d'entre elles scindent des tribus, répartissent les membres d'une même tribu entre le territoire français et le territoire britannique ; ou entre le Soudan, le Congo belge et l'Afrique Equatoriale Française. Les divisions géographiques actuelles ne sont certainement pas rationnelles, elles ne s'imposent pas comme justes et inaltérables à tout esprit raisonnable.

Mais en même temps, par suite de sa formation, de l'association avec les pays métropolitains, de la lutte pour le pouvoir dans le cadre d'un système administratif donné, l'élite politique de chaque unité géographique aurait intérêt à ce que survive cette unité géographique et une révision des frontières existantes pose des problèmes incalculables.

Les conséquences de l'attitude anglo - et franco-africaine.

Dans chaque territoire africain, l'élite africaine en formation a été profondément influencée par la puissance coloniale, ainsi que par son système d'enseignement, sa culture, sa politique et ses institutions administratives et gouvernementales. Il en résulte que les élites des divers territoires actuels non seulement parlent une langue différente, mais ont un style de pensée et un comportement politique différent. Le cas le plus important, en ce qui concerne le développement immédiat de l'Afrique, est la distinction entre les Noirs d'expression française et ceux d'expression anglaise. Cette diversité de langues et de traditions politiques modernes, de philosophies politiques et de rapports avec le pays métropolitain, d'enseignements, entraînera-t-elle d'importantes différences dans le développement des divers territoires et dans la possibilité d'un regroupement géographique et politique ?

L'Afrique et ses rapports avec le monde.

Un des problèmes urgents qui se posent à la nouvelle élite d'Afrique vient du sentiment qu'elle a de sa personnalité propre, de l'image qu'elle se fait d'elle-même. Pour une personne d'éducation moderne et même européenne, que signifie « être Africain », si ce n'est sentir une affinité, avoir l'impression d'une destinée commune avec d'autres compatriotes ou d'autres Africains ? Se considère-t-on

essentiellement comme membre d'une tribu particulière, d'un territoire géographique donné d'Afrique Noire ou de toute l'Afrique (y compris l'Afrique arabe), comme membre de la même communauté que l'élite de la métropole, ou simplement comme un « homme moderne » ? Ceci est d'une portée considérable quant à la possibilité de créer des entités nationales et géographiques nouvelles ou plus étendues ; c'est également important pour les possibilités qu'il y aurait de créer un sentiment durable d'unité nationale. Beaucoup d'évènements qui se déroulent de nos jours en Afrique révèlent cette préoccupation. Songeons, par exemple, au « Panafricanisme » de Padmore, à la « Négritude » de Présence Africaine, à la « Personnalité Africaine » du Dr N'Krumah, à l'idée de fédération, à la recherche du passé africain, etc . . (Afrique Nouvelle n° 605 Dakar 13 mars 1959.)

Humanisme in Afrika.

Wat te zeggen over het humanisme, dat koloniale ambtenaren en partij-ideologen sinds de tijd van de zg. Verlichting op het einde van de 17^e eeuw en vooral sinds de Franse revolutie van 1789 gestadig door naar Afrika overbrachten en dat tegenwoordig een nieuwe steun vindt in de wereldbeschouwing van zovele invloedrijke persoonlijkheden van de Verenigde Naties en haar culturele, sociale en economische organisaties ? We moeten ons zeer nauwkeurig uitdrukken om niet verkeerd verstaan te worden. Ik bedoel hier vanzelfsprekend niet het christelijk humanisme, welks mensenbeeld gestempeld is door het aanvaarden van schepping en verlossing. Onder humanisme moeten we hier verstaan dat conglomeraat van wereldbeschouwingen, waarvoor de mens de maat aller dingen is, die de mens losmaken van alle religieusmetaphysische bindingen en die zijn handelen baseren op een positivistische ethiek. Het Franse koloniale laïcisme in Afrika is evenzeer een loot van deze stam als het Belgische liberalisme en het door de vrijmetselarij geprotegeerde laïcisme, dat zich tegenwoordig in Congo probeert te verbreiden en de christelijke school probeert te ondermijnen. En ook onder de Britse koloniale hogere ambtenaren treft men vele vertegenwoordigers van dit humanisme aan. Zelfs in Portugees Afrika heeft het onder de koloniale zijn stille vereerders.

Dit humanisme is een typisch product van het westen, in het bijzonder met zijn anti-clericalisme. De zwarten in het critiekste ogenblik van hun geschiedenis hiermee vol te willen proppen is een daad van onbegrijpelijke naïeviteit en van psychologisch wanbegrip. Zij die tot nu toe een leven leidden dat gedragen en gevuld werd door de religie, hebben nu dit steunpunt verloren en voelen behoefte aan een nieuwe echte religieuze binding, opdat hun nieuwe vrijheid niet eindige in innerlijke en uiterlijke anarchie. Zij ontvangen nu een boodschap over de natuurlijk goede mens, die geen religieuze binding meer nodig heeft. Men verklaart hen dat het christendom eigenlijk maar een hogere vorm is van een primitieve levensbeschouwing waaruit de « geest van vooruitgang en technische beheersing der natuur » hen wil bevrijden.

Dit humanisme, dat in Europa puinhoop op puinhoop stapelde, moet Afrika's

metgezel naar een betere toekomst zijn? Niets is voor de tegenwoordig door overgevoeligheid opgezweepte Afrikaanse ziel levensnoodzakelijker als een nieuw ordeningsbeeld, dat uit goddelijke hoogten stamt en eisen stelt aan de mensen die het tegemoet treedt. Het resultaat van de tragische bemoeiingen van het westerse verlichte humanisme in Afrika zal zijn, dat zich het noodlot van het kolonialisme nog sneller voltrekt. De zwarten hebben immers al lang vastgesteld, dat de profeten van dit humanisme zelf geen humanisten zijn. (J. Peters : Ann. O.L.V.H.H. Tilburg 71, 12).

Fédération en Afrique.

Personnellement, je crois que la République Fédérale est une solution meilleure que la République unitaire. C'est la forme qu'ont choisie les plus grandes nations modernes : les États-Unis, l'U. R. S. S., l'Inde, le Brésil. Seule la diversité dans l'Unité permet aux éléments complémentaires de créer une symbiose dynamique . . .

Nous résisterons à deux tentations, qui mèneraient, l'une et l'autre, à une politique de facilité.

La première tentation est d'établir une dictature, qui, niant les libertés naturelles de l'homme, transforme les personnes en individus, c'est-à-dire en moyens. C'est la tentation à laquelle ont déjà succombé la plupart des Gouvernements anti-fédéralistes d'Afrique.

La seconde tentation est de laisser l'anarchie et l'instabilité ministérielle s'instaurer dans l'État. C'est celle à laquelle succombent ordinairement les démocraties parlementaires de l'Europe Occidentale, où l'on change de gouvernement tous les ans, pour se partager les portefeuilles ministériels.

Notre démocratie entend assurer fermement le respect des lois brisant toutes les tentatives de subversion de ceux qui, au nom de la Liberté, veulent supprimer cette liberté essentielle, qui appartient au peuple, d'exprimer sa volonté et de réaliser ses aspirations . . .

Le fait que des transferts de compétence sont prévus de la Communauté aux États, ce seul fait prouve que la Communauté doit évoluer par étapes, vers une confédération multinationale. Ce sera là le terme ultime de son évolution. Il n'y a aucune raison pour que nous sortions de la Communauté, si celle-ci répond à son objet et se développe suivant les lois de son dynamisme interne.

Notre but est de réaliser une République Fédérale, associée à la France, dans une Communauté confédérale. Nous voulons être différents et ensemble. De nos vertus complémentaires doit naître une civilisation nouvelle à la mesure du 20e siècle (L. Senghor : Afrique Nouvelle n° 608, Dakar 3 avril 1959).

Orthographe de noms géographiques Indigènes.

Un certain nombre de noms géographiques du Burundi ont, sur les cartes et

dans les autres documents officiels, une graphie qui n'est conforme ni à la prononciation, ni à l'orthographe en usage dans le pays...

Les facteurs qui ont conditionné l'adoption de formes incorrectes se laissent ramener à trois catégories principales : défaut d'identification des sons, interprétation grammaticale fautive ou déplacée, et préférence donnée à une langue étrangère.

Suit une liste de noms qui sont ainsi mal orthographiés. (Abbé J. Burije dans *Kongo-Overzee XXIII*, 1957, 3-4).

Cet article a été reproduit dans une circulaire du Ruanda-Urundi, envoyé aux Administrateurs territoriaux pour qu'ils tiennent compte de la nouvelle orthographe dans les corrections cartographiques.

Voilà une nouvelle réjouissante. Il faut espérer que ces instructions seront complétées dans un sens tout général et surtout observées par le personnel exécutant.

La situation n'étant pas meilleure au Congo il faut souhaiter qu'ici aussi on se rende compte de la situation orthographique souvent très déplorable non seulement des noms géographiques mais aussi des noms portés par les autochtones et qui sont souvent écorchés dans les pièces d'identité et dans les documents officiels, parfois avec des suites fort désagréables pour les intéressés.

Les causes de cet état de choses ne diffèrent pas de celles énumérées par l'Abbé Burije.

Nous souhaitons que partout au Congo on s'intéresse à cette question et que des mesures soient prises pour remédier à la situation. Si on a pu le faire au Burundi, on ne demande pourquoi on ne pourrait le faire au Congo. (Réd.)

L'Etat et les boursiers.

«... les étudiants qui entreprennent des études de niveau supérieur ou universitaire avec l'aide du trésor NE SONT PAS AUTORISÉS A CHANGER D'ORIENTATION EN COURS d'ETUDES ni à PASSER EN COURS D'ANNEE ACADEMIQUE D'UN ETABLISSEMENT d'enseignement supérieur A UN AUTRE de niveau équivalent.

... Il convient donc d'exposer à vos élèves que toute modification dans l'orientation d'études supérieures ira à l'encontre des intérêts de la collectivité qui a consenti des sacrifices en leur faveur et que les changements d'établissement supérieur en cours d'année académique sont préjudiciables à la marche normale des études et entraînent des dépenses injustifiables. C'est la raison pour laquelle j'ai décidé que tout étudiant qui s'écarterait de ces directives de continuité des études supérieures PERDRAIT INTEGRALEMENT le bénéfice de l'intervention du Trésor prévue POUR LES FRAIS DE VOYAGE ET D'ETUDES des étudiants universitaires réguliers.» (Circulaire du Gouvernement Général).

Déjà l'an passé, le Ministère avait voulu supprimer le subside de frais de voyage accordé aux habitants du Congo étudiant dans la Métropole. Mais les élites indigènes s'inquiétèrent de leur voir interdites les universités d'Europe et la mesure souleva un tel tollé que les politiciens la rapportèrent, provisoirement.

Aujourd'hui, l'on aboutit en somme à des résultats analogues par des moyens

détournés. Les étudiants du Congo qui, suite à une erreur d'orientation, fréquente en première année, voudront redresser le cours de leurs études, n'auront plus leurs frais de voyage payés. Ils devront donc, pratiquement, s'inscrire sur place dans une université du Congo. On sait qu'il faut pousser à la population d'universités congolaises. M. Buisseret avait avoué que la mesure visait à ce but.

Cette tutelle étatique, qui s'attaque, pour commencer, aux boursiers, n'est pas une tactique isolée. Comme s'il s'agissait d'une directive générale, on la rencontre dans d'autres pays. Ainsi, nous avons rapporté qu'en France un projet de laïcité veut supprimer le bénéfice de bourse à tous les universitaires qui ne poursuivraient pas leurs études soit dans les Facultés de l'Etat, soit dans des Facultés privées « non confessionnelles » ! Le rapprochement est symptomatique ; et le projet français reprenait presque mot à mot les résolutions du Convent du Grand-Orient du 15 au 18 septembre 1952.

Aussi, le mal est si général qu'en janvier, à Copenhague, le Congrès des Unions Nationales d'Etudiants s'est inquiété de ce que les interventions financières de l'Etat menacent souvent la liberté des intellectuels. Les délégués allemands, hollandais et suisses voulaient même exclure toute intervention de l'Etat.

Cette conception, fort peu libérale, des universitaires soumis à la collectivité, on voit mieux à qui, finalement, elle peut profiter quand on apprend qu'en Hongrie le gouvernement Kadar avertit les étudiants de se montrer dociles, vu que c'est l'Etat qui leur permet des études et que c'est Lui aussi qui peut les leur interrompre. (Lovania ; 3^e trimestre 1957, n° 44 ; p. 99).

Avilissement et civilisation contemporaine.

Le monde moderne avilit parce qu'il a fait : — de la nature, un objet — du monde créé, un monde fabriqué, — de la personne, un numéro ou une fonction.

Expliquons-nous.

1° La nature n'est plus qu'un objet scientifique (ou une collection d'objets scientifiques) en vue d'un usage utile.

Le moyen âge voyait dans chaque chose une créature de Dieu, c'est-à-dire un reflet de la divinité ; dans chaque homme une image de Dieu ; dans chaque baptisé le temple du Saint-Esprit. L'homme moderne voit dans chaque créature un objet, c'est-à-dire un être mesurable en mètres, litres, kilos, chevaux-vapeurs, watts, etc... L'homme lui-même est devenu objet : n'est-il pas objet de la sociologie, de la psychologie, de la psychanalyse, duquel il faut proscrire mystère et valeur spirituelle ?

Toutefois cette objectivation de la nature n'est pas ressentie par tous les peuples avec la même acuité...

2° Le monde moderne n'est plus créé par Dieu pour que l'homme puisse Le connaître, L'aimer, Le servir ; il a été fabriqué par l'homme pour son service personnel.

Désormais tout est fabriqué : les objets que nous utilisons, — les villes que nous habitons, — les lois et les institutions qui nous régissent. Nous arrivons mê-

me au siècle du préfabriqué: maisons-préfabriquées, — milieux pré-fabriqués, — pensées pré-fabriquées.

Désormais tout est rationnellement fabriqué. Le moyen âge disait déjà que l'homme est un être « raisonnable ». Le XIX^e siècle en fit un être positif ou scientifique. Le XX^e en fait un être rationnel. Désormais tout doit être rationnel. Nous exigeons une production rationnelle, une distribution rationnelle, une habitation rationnelle, une gymnastique rationnelle, des vêtements rationnels, une alimentation rationnelle, un chauffage rationnel et même une mode rationnelle, si tant est que le propre d'une mode ne soit pas d'être irrationnelle.

Mais dans ce monde, rationnellement fabriqué ou préfabriqué, qui sort des mains de l'homme-démiurge, l'homme-crée s'ennuie à mourir. . .

3^o Le monde moderne dépersonnalise et ceci pour deux raisons principales : a) il standardise les hommes qui deviennent des « types », et les choses, qui deviennent des « trucs » ; b) il socialise, c'est-à-dire réduit les hommes à leur fonction sociale.

a) La « civilisation de masse » est un thème classique de la littérature contemporaine : l'homme moderne est standardisé comme les produits qu'il fabrique ou les services qu'il assure.

Masse des consommateurs qui achètent le même chapeau ou la même casserole ; masse des locataires qui habitent le même immeuble (escalier B, 4^e étage, 2^e porte à droite) ; masse des auditeurs qui entendent à la même heure les mêmes nouvelles à la même radio ; masse des voyageurs qui circulent, empilés, dans le même train ou le même autobus ; masse des travailleurs qui sont soumis par les faits et par le droit, dans leur vie de travail et dans leur vie de loisir, dans leur vie privée et dans leur vie publique, aux mêmes conditions d'existence ; masse des esprits qui se nourrissent de la même pâture, c'est-à-dire du film « qu'il faut avoir vu », du livre « qu'il faut avoir lu » ; masse des assurés qui, pour une taxe standard, sont garantis contre des risques standards ; masse des électeurs qui votent pour le même parti « monolithe ».

Cette standardisation des individus vient pour une large part d'une standardisation des produits ou des services consommables : car désormais les produits et les services sont normalisés, standardisés, fabriqués ou offerts en série afin de diminuer leur prix de vente et d'augmenter les satisfactions. Partout l'œuvre d'art ou l'œuvre « finie » disparaît devant le « produit utilitaire ».

Ces remarques, hélas, manquent totalement d'originalité. Nous pouvons en rester là.

b) La socialisation (ou collectivisation) est le fait par lequel ou dans lequel l'homme s'efface devant la fonction : les exemples de socialisation se rencontrent partout : dans la vie économique, dans la vie sociale, dans la vie politique, etc. . .

— Désormais, l'ouvrier anonyme « spécialisé », c'est-à-dire réduit à sa fonction économique, fabrique dans une société anonyme, un produit anonyme pour un consommateur anonyme.

— Désormais, le gréviste ne décide plus de faire la grève ; il la fait sur ordre et la cesse sur ordre.

— Désormais, le citoyen n'existe plus, sauf les jours d'élection : à sa place, nous avons des industriels ou des commerçants, des artisans ou des paysans, des salariés ou des employeurs, des retraités ou des économiquement faibles, etc. . . Le

dernier de la liste est le « clochard », lequel vient de retrouver un asile et le droit d'asile. Désormais, en effet, nul ne peut plus être un homme tout court : chacun doit se présenter ès-qualité.

Cette socialisation atteint son maximum dans les Etats totalitaires : lorsque tout se déroule sous le signe de l'efficacité nationale, les individus sont tôt ou tard « orientés, « préparés », « sélectionnés », puis ils font l'objet d'une multitude de soins afin que leur utilité soit aussi grande que possible ; enfin, ils sont impitoyablement rejetés dès que leur rendement est insuffisant. Mais les Etats totalitaires n'ont pas le monopole de cette socialisation : la lutte pour la vie fait en démocratie ce que les pouvoirs publics font en dictature, car la raison profonde de cette socialisation s'appelle « division du travail » ou « solidarité ».

Tous ceux qui réfléchissent dénoncent les périls qui menacent la personne. Certes il n'est pas question de renoncer aux sciences appliquées, au machinisme, à la rationalisation, etc. . . Ceux qui rêvent d'un retour au XIX^e siècle sont des utopistes. L'Inde de Gandhi, elle-même, n'est pas revenue au « rouet ». Mais il est évident que toutes ces nouveautés augmentent singulièrement les chances de l'argot . . .

Un monde avili est, par définition, un monde sans valeurs. Quelles sont donc les valeurs qui ont disparu ou qui disparaissent de nos milieux citadins et industriels ? Il y en a trois principales, qui correspondent aux trois causes énumérées.

1^o Notre monde a perdu le sens de la contemplation.

La nature a perdu toute valeur désintéressée ; elle n'a plus qu'une valeur utile. Elle doit nous dire à quoi elle sert.

2^o Notre monde a perdu le sens de l'action gratuite.

Le moyen âge demandait « pourquoi » comme l'enfant ; c'est la question d'une personne à une personne. Le XIX^e siècle demandait « comment ? » : c'est la question du mécanicien au mécanicien. Le XX^e siècle demande « combien » ? C'est la question de l'homme d'affaires à l'homme d'affaires. Telle est la seule valeur qui reste.

3^o Notre monde a perdu le sens du prochain.

Où le trouverait-il, là où il a remplacé la personne par l'individu ou par la fonction.

Ce monde de technocrates, de mécaniciens, de financiers a tué l'homme et Dieu, parce que ni l'homme ni Dieu sont des êtres rationnels, des objets ou des unités monétaires. L'homme et Dieu sont des êtres personnels. (A. Desqueyrat. s. j. : La Crise Religieuse des Temps Nouveaux, p. 181).

La Faim du Monde

Un écrivain américain, William Vogt, souligne dans un livre extrêmement documenté, « La faim du monde », qu'un tiers du sol des Etats-Unis a été dilapidé depuis la venue des blancs en Amérique. On a déboisé au point que l'érosion réduit sans cesse l'espace des cultures. Plus de 130 millions d'hectares de prairies ont été annihilés et 330 millions d'hectares se trouvent menacés. Dans les quinze dernières années, on a perdu l'équivalent en valeur agricole de trois départements français.

On cite spécialement l'Amérique parce que c'est l'un des pays les plus riches en possibilités agricoles. Si l'on n'y prend garde, cette prospérité n'aura qu'un temps.

Le professeur Heim, directeur du Museum d'histoire naturelle de Paris, déclare :

« Si les hommes continuent à agir aussi légèrement, si nous continuons à laisser les déserts s'étendre, si nous abattons les forêts, tuons les animaux, détruisons les précieux équilibres naturels, qui donnent la vie à une contrée, nous-mêmes ou nos enfants seront inexorablement condamnés à mourir de faim. Il est temps que les hommes comprennent que ce seront eux les prochaines victimes de la guerre qu'ils livrent, depuis des générations, au sol, aux animaux et aux plantes ».

Il est déjà suffisant d'avoir à combattre les fléaux naturels, sans en préparer d'autres

Fondements de l'idée de Dieu chez les Baluba.

L'idée du père, celle de la fonction paternelle constitue la plus haute abstraction du système institutionnel primitif. C'est elle qui a formé les institutions familiales, sociales et juridiques, où seul le père est maître; tout le reste: femmes, enfants, clients et esclaves, bétail, champs et possessions, n'a qu'une existence dépendante de la sienne, ne prospère que par son influence vitale. Lui seul agit « métaphysiquement » en tous et extérieurement au nom de tous. Lui seul est *sui juris*, maître de son droit; les autres sont *alieni juris*, c'est-à-dire dépendants d'un autre, du droit du père, du *pater familias*.

Cette idée forme l'axe de la pensée primitive, comme l'idée de la propriété privée, du droit individuel des personnes, du pouvoir autoritaire de l'Etat est la cheville des sociétés modernes.

Toute la vie institutionnelle du clan est pénétrée de cette idée de paternité: le chef du clan est père de clan, naturel ou juridique, les membres du clan sont ses enfants, naturels ou fictifs.

L'idée de père et de paternisation, le primitif l'applique à tous les êtres, animés ou inanimés, à toutes les réalités du monde visible et invisible, même à tous les êtres de raison qu'il forme dans son esprit. Dans son système du monde, ne comptent que les causes-pères et les effets-enfants. . . .

De même que l'idée de père et de fonction paternelle a formé les institutions familiales, sociales et politiques, le Droit et les concepts juridiques, ainsi aussi elle se trouve à la base de la théodicée des Noirs. Dieu est père, son influence sur le monde est une influence paternelle; notre comportement envers Lui est emprunt d'une vénération, d'une confiance filiale.

Dans toutes les prières, les Noirs parlent à Dieu comme un enfant parle à son père; le ton est celui du respect, de la soumission, de la confiance. Même lorsque,

aigris par le nombre et la ténacité de leurs adversités, ils supposent que Dieu agit envers eux avec partialité et de façon arbitraire, jamais ils n'useront d'expressions marquant l'insubordination ou la révolte; ils se risqueront tout au plus à émettre quelques plaintes respectueuses, alors que les manifestations de colère et de rébellion contre les ancêtres inactifs et les sortilèges impuissants sont admises et même fréquentes.

Dans les contretemps, qui leur paraissent illogiques, ils aiment à s'en rapporter à Dieu, à aller l'interroger filialement. Dans les fables et les légendes nous voyons hommes et animaux partir en voyage pour aller se plaindre chez Lui d'épreuves de longue durée. Ils agissent envers Lui comme un fils à bout de ressources personnelles, qui expose ses difficultés à son père; et Dieu réagit toujours paternellement, c'est-à-dire avec bonté et justice.

Que ces recours à Dieu soient exceptionnels et bien moins fréquents que les recours aux ancêtres et aux sortilèges, c'est l'évidence même. Mais cela ne doit pas s'expliquer par un éloignement de Dieu, supposé trop grand et distant, ou par la conviction que Dieu reste indifférent aux besoins de l'homme. L'explication obvie se trouve dans le fait que le Noir agit envers Dieu comme un fils envers son père. L'enfant vivant dans l'entourage du père n'a pas besoin de recourir continuellement à lui pour tous les détails quotidiens de la vie. Le père le laisse à ses propres initiatives. Ce n'est que dans des circonstances extraordinaires, lorsque ses propres moyens lui font défaut, que le fils s'en rapporte à son père et lui demande aide et soutien. Même quand il ne semble pas se préoccuper de son père, le fils vit et agit avec une confiance subconsciente dans la sollicitude paternelle; jamais il ne met en doute que celui-ci ne veuille sa prospérité et son bonheur.

Tel nous apparaît le comportement du Noir primitif envers Dieu. Nous pensons que bon nombre de Noirs, vivant suivant leurs principes claniques, ont connu cette sérénité, ce calme, ce repos de l'âme dont parle saint François de Sales lorsqu'il enseigne aux chrétiens de se laisser porter entre les bras de Dieu, comme un enfant dans les bras de son père.

Malgré cette atmosphère de crainte, due au fait qu'à tout moment les défunts peuvent se courroucer par suite de négligences, même involontaires, dans le culte qui leur est dû: malgré la peur qu'inspirent les sortilèges, fabriqués par des gens au cœur jaloux; malgré la méfiance que les Noirs témoignent à leurs propres sortilèges qui peuvent se retourner contre eux, s'ils négligent d'observer les tabous prescrits en leur honneur; malgré la crainte continue de forces occultes qui les poursuivent, de sorciers qui leur veulent du mal, on constate que l'âme africaine reste calme et sereine. La cause d'une attitude si surprenante, c'est la confiance filiale que possède le Noir à l'égard de Dieu et de ses ancêtres: il sait que sa destinée se trouve entre les mains d'un Père.

Cette confiance intime élimine ou atténue singulièrement le climat de frayeur suscité par d'autres causes, si nombreuses fussent-elles. De même, la crainte des embûches du démon et de ses incessantes attaques, n'empêche pas la religieuse fervente de vivre dans une atmosphère de paix grâce à son abandon à la divine Providence.

Une physionomie empreinte d'un large sourire, une propension à la joie et l'insouciance dans le cours quotidien de la vie; une facilité à se décharger des soucis et des craintes pour s'adonner à des scènes de vibrante vitalité; une sérénité

habituelle, même aux approches de la mort, nous invite à découvrir chez le Noir d'autres mobiles que ceux fondés sur la crainte et la méfiance universelle. Le comportement habituellement joyeux de l'homme de la brousse trouve son explication dans le calme et la tranquillité de son âme. Celle-ci repose sur un confiant abandon à l'action bienfaisante de ceux qu'il considère comme ses pères, et plus particulièrement sur cette confiance en Dieu, dont l'action est la plus puissante et qui commande toute sa lignée.

On voudra bien noter que cette appréciation n'est aucunement influencée par des considérations dues à l'idéologie chrétienne. Elle est basée sur des réalités expérimentées, sur un contact continu avec les « sages » des Baluba, en un temps où ceux-ci étaient encore peu influencés par les enseignements chrétiens. Je n'ai fait que consigner ici les résultats d'une longue enquête sur leurs usages, leurs croyances, leurs dictons, fables et prières se rapportant à Dieu : j'espère n'avoir point trahi leur vision intérieure de Maweja, l'Être Suprême, Père et Vivificateur de tout ce qu'Il a produit.

R. VAN CAENEGHEM.
Scheut.

(Rythmes du monde ; tome III n° 3 ; p. 220).

Problèmes d'Afrique centrale.

Sous ce titre, Venture VII, 9, donne quelques considérations d'un membre du parlement de l'Afrique centrale (il s'agit évidemment de l'Afrique centrale au sens britannique, c. à. d. la Fédération des Rhodésies et Nyasaland). Ce Mr M. Chirwa, de passage en Angleterre, déclare e. a.

La Fédération contr'africaine a été imposée contre l'opposition ferme de la population africaine. Elle a causé une immense perte de confiance dans le gouvernement britannique. A présent l'opposition est devenue un désir de rompre la fédération. Au lieu de favoriser la collaboration comme il était entendu lors de l'établissement de la Fédération, le gouvernement fédéral a poursuivi la politique discriminatoire de la Rhodésie du Sud. Cela a été particulièrement le cas sur les chemins de fer et à la poste. Les Africains y sont refusés dans des postes qu'ils ont durant de longues années occupés au Nyasaland. En venant en Rhodésie du Sud les Africains, quelle que soit leur position sociale ou officielle (médecins, docteurs en droit, députés, etc.), sont constamment l'objet de discriminations vexatoires. Ainsi nous devons employer des autobus spéciaux qui ne peuvent venir dans le centre de la capitale; nous devons aller à plus de dix km. du parlement pour prendre nos repas, nous devons avoir sur nous un passe-port, nous ne pouvons venir dans les salles d'attente de première ou de deuxième classe réservées aux seuls Blancs même si nous avons un billet de 1ère classe; etc.

On nous oppose certains avantages, comme l'université interr raciale et le début de l'abolition de la barrière de couleur dans la zone du cuivre. Quoi que pensent les contribuables britanniques qui entretiennent en bonne partie l'université, l'entrée peut être interdite par le gouvernement sud-rhodésien à tout étudiant noir, si cela lui

plait. Quant au plan de développement de la vallée de la Shiré, les indigènes avaient toujours cru que le but en était la diminution de la pénurie de terres dont ils souffrent. Or il apparait maintenant que le gouvernement cherche à y attirer des colons Européens. Leur établissement est vu de très mauvais œil par les Africains parce qu'il diminue leurs propres chances et augmente la tension et le conflit entre les races.

Le peuple du Nyasaland continue à se considérer comme étant sous le protectorat britannique, ce qu'il est effectivement selon la constitution fédérale, et il ne tolérera pas un changement de son statut. Comme le Nyasaland, tout comme l'Uganda, est une contrée de l'homme noir, nous demandons que le Protectorat soit déclaré état africain pouvant se développer librement vers une autonomie démocratique dans le commonwealth. »

Le missionnaire et la civilisation.

Le missionnaire est apôtre de Jésus-Christ. Il n'a pas mission de transplanter la civilisation proprement européenne dans les pays de mission, mais bien de disposer les peuples, qui jouissent parfois d'une culture millénaire, à accueillir et à s'assimiler les éléments de vie et de mœurs chrétiennes, qui doivent s'harmoniser naturellement et sans difficulté avec toute civilisation saine, et qui confèrent à celle-ci la parfaite capacité et la force d'assurer et de garantir la dignité et le bonheur de l'homme. Les catholiques indigènes doivent être réellement des membres de la famille divine et citoyens du royaume de Dieu (Ephes. 2, 19), sans pour cela cesser de demeurer en même temps des citoyens de leur patrie terrestre. (Pie XII : Allocution aux Conseils des Œuvres Missionnaires, 24 -6- 1944).

Bibliographica

G. FORTHOMME : Mariage et Industrialisation. VIII - 104 p. Liège 1957. 128 fr.

Le N° VIII du recueil des Travaux de l'Institut de Sociologie de la Faculté de Droit de l'Université de Liège traite d'un sujet particulièrement intéressant et peu exploré. Les données ont été recueillies dans un camp katangais de travailleurs originaires des Baluba du Kasai et des Baluba-Shankadi.

L'auteur compare la coutume, les comportements, la mentalité anciens avec l'évolution moderne sériant celle-ci selon les groupes d'âge, les plus vieux étant évidemment beaucoup plus près de l'ancienne vie tribale que la génération née dans le centre. Les données sont ainsi groupées judicieusement, tant selon les tribus d'origine que selon le degré d'évolution. Selon ces points de vue à chaque subdivision du sujet les diverses situations sont comparées avec soin.

Pour obtenir sa connaissance de la situation ancienne, coutumière, l'Auteur s'est adressé aux travailleurs eux-mêmes. La somme de renseignements qu'il est ainsi parvenu à accumuler est impressionnante. Il aurait cependant été préférable de puiser à la source même : le milieu rural. Il y aurait trouvé une image plus fidèle de la réalité traditionnelle et aurait évité certaines affirmations superficielles ou des considérations qu'on peut mettre en doute, ou des lieux communs qu'on se répète entre coloniaux sans les avoir suffisamment contrôlés, comme au sujet de la polygamie (p. 73). D'autre part on ne saurait assez louer que malgré ces limitations les conversations et les enquêtes menées dans ce milieu moins favorable lui ont laissé découvrir des réalités juridiques fréquemment ignorées par les fonctionnaires vivant plus près des milieux coutumiers (comme la forme de l'expression du consentement et l'institution du témoin, p. 36 et 46).

Le contenu de l'ouvrage est plus restreint que ne le suggère le titre; il est plus exactement exprimé par le sous-titre « Évolution de la mentalité indigène dans une cité de travailleurs d'Élisabethville ». En réalité il s'agit de la mentalité et du comportement dans un domaine limité quoique des plus importants : le ménage et la vie familiale, comme le montrent les titres des chapitres et des sections : La Préparation au mariage, les Fiançailles et le Mariage, la Vie conjugale (alimentation, vie intime, grossesse, accouchement, jumeaux, éducation des enfants), la Dissolution du Mariage (mort, succession, annulation, divorce).

D'un autre point de vue encore le titre peut induire en erreur en laissant supposer que l'ouvrage expose l'influence de l'industrialisation sur l'évolution des conceptions, des attitudes, des coutumes etc. en rapport avec le mariage. Or l'ouvrage expose seulement l'évolution moderne dans un milieu de travailleurs industriels sans que l'influence de l'industrialisation soit exposée voire simplement suggérée. De fait les changements décrits peuvent se constater en dehors de ces milieux industriels; ils se retrouvent avec

une intensité variable dans tous les milieux plus ou moins détribalisés, voire en partie dans les milieux coutumiers. Il semble donc plutôt s'agir d'une évolution sous l'influence de la civilisation occidentale.

G. H.

U. N. O. Background paper on chapter XI of the Charter Concerning Non-self-Governing Territories. 1957.

Ce document polycopié de 76 pages décrit les conceptions de cet organisme mondial sur les divers points sur lesquels il attend des informations de la part des gouvernements responsables de l'administration de territoires non autonomes.

Des sections introductives rappellent les principes moraux et juridiques régissant l'administration de territoires non autonomes par d'autres états dans l'organisation politique internationale actuelle et décrivent les procédures de la transmission des documents relatifs à l'exécution du devoir tutélaire et des responsabilités des états administrants.

Des sections successives décrivent la position de l'O.N.U. concernant les conditions régnant dans ces territoires à divers points de vue : enseignement, économie, conditions sociales, équipement technique, bourses d'études. Ces sections éclairent nettement les principes généraux en les appliquant à divers problèmes particuliers. On se rend ainsi mieux compte de l'esprit qui anime l'organisation, qui est nettement favorable aux populations autochtones et pousse à leur développement rapide de sorte qu'ils puissent atteindre au plus tôt aux situations permettant l'octroi d'une autonomie croissante.

Pour donner une idée plus claire du document, voici les questions examinées pour l'enseignement : principes généraux, développement de l'enseignement primaire, la lutte contre l'analphabétisme, l'instruction de la femme, l'enseignement professionnel, l'enseignement secondaire, l'école normale, l'enseignement supérieur, la langue de l'instruction, l'égalité devant l'instruction.

V. M.

F. U. L. R. E. A. C. Le Problème de l'Enseignement dans le Ruanda-Urundi. Rapport d'une Mission d'étude (mars avril 1958), Gembloux, Duculot, 1959, 128 pp.

« Le Ruanda-Urundi consacre près de 30 % de son revenu annuel aux charges de l'enseignement. Le résultat de cet immense effort reste décevant. L'École primaire est conçue presque exclusivement comme une préparation à l'École secondaire et non comme une préparation à la vie. Les élèves qui ne peuvent accéder au secondaire, déçus dans leurs espoirs, en éprouvent un sentiment de frustration qui les incline à l'aigreur voire même à la délinquance. Ceux qui parviennent à l'Enseignement secondaire y sont jugés mal préparés. L'École primaire manque donc doublement son but ; elle ne forme ni des ruraux, ni des élites dignes de ce nom, aptes à jouer le rôle de leaders. »

C'est en ces termes que le 3 mars 1958, Monsieur le Vice-Gouverneur Harroy définissait aux membres de la Fondation FULREAC, Madame Dubuisson, MM. Paulus et Natalis, Professeurs à l'Université de Liège, l'objet de ses préoccupations en matière d'enseignement et, partant de cette constatation, les invitait à effectuer une étude de l'impact véritable sur les populations de l'effort d'enseignement actuel, à analyser la destinée moyenne des diplômés et enfin à formuler des suggestions tendant à réadapter programmes et méthodes d'enseignement aux vocations naturelles de la jeunesse barundi et banyaruanda.

Condition préliminaire essentielle de leurs considérations, les membres de la Mission étudient dans un premier Chapitre le psychisme de l'enfant noir — si différent de celui de l'enfant européen — résultant d'une vitalité atténuée causée par la sous-alimentation, un milieu familial et préscolaire déficient ; un milieu social asservi ou despotique, mais toujours sans défense devant les événements. Conséquences de ce triple handicap au point de vue intellectuel : 1) une absence quasi totale de curiosité chez l'enfant noir, curiosité qui est le moteur de l'intelligence en éveil et qui prend normalement son essor aux environs de la 3^{ème} année, justement appelée *l'âge du pourquoi* ; 2) défaut de faculté d'élaboration et d'abstraction, mais en revanche capacité d'observation aiguë, mémoire concrète, adresse manuelle et sens artistique développé ; 3) un schéma sensoriel lié aux schèmes musicorythmiques beaucoup plus qu'aux schèmes spatio-visuels, d'où une faculté non douteuse dans l'étude des langues et une prédisposition certaine aux fonctions de psychologue ou de diplomate, mais une incapacité relative aux sciences exactes qui précisément font appel à des schèmes visuels ; 4) au point de vue « learning », inclination à l'apprentissage basé sur la liaison associative aboutissant à la restitution automatique et à la rétention mémorielle à l'exclusion de la compréhension d'un problème.

Le chapitre II retrace l'évolution de l'Enseignement au Ruanda-Urundi, en démontrant comment, par étapes successives (1926, 1938, 1948), la dernière Réglementation était parvenue à instaurer un système d'instruction et d'éducation plus ou moins satisfaisant, progressif et diversifié, permettant des orientations possibles vers l'enseignement professionnel, la formation de moniteurs, clerks ou infirmiers « en fonction des réalités concrètes du milieu local africain ». Depuis lors, la création à une époque toute récente de deux Universités congolaises, décalquées sur les institutions similaires de la Métropole, ont retenti sur tout le système de l'Enseignement, *l'interracialité et l'équivalence souhaitée des diplômes imposant l'identité des cycles d'études, des programmes et des méthodes*. Depuis lors, « le Collège et l'Athénée sont conçus en fonction de l'Université et avec la mission avérée d'y préparer ; l'école primaire, à son tour, perd toute finalité propre et ne sert plus que d'antichambre à l'enseignement secondaire. » Pour reprendre l'expression pessimiste du Gouverneur du Ruanda-Urundi, on perd sur les deux tableaux.

Cette évolution est d'autant plus inquiétante que l'on assiste actuellement à une véritable ruée vers les écoles, ruée qu'il est impossible de satisfaire, malgré que le Ruanda-Urundi consacre 30 % de son budget à l'Instruction. Cependant l'enseignement est loin d'être généralisé et il laisse un pourcentage de déchets inimaginable : sur 110.000 élèves fréquentant la 1^{ère} année primaire, 3.342 terminent leur 6^{ème} année primaire, en 1957-1958.

Le chapitre III - fort abondant - traite des suggestions en vue d'une pédago-

gie africaine adaptée et progressiste. Les A. y exposent le régime métropolitain puis développent certaines réformes de nature à remédier aux déficiences actuelles. Relevons, pour l'école maternelle, une éducation sensori-motrice (exercices d'observation active, jeux dirigés, activités constructives et créatrices, modelage, dessin), l'apprentissage d'un langage à large extension, l'acquisition de bonnes habitudes etc... Pour les écoles primaires du 1^{er} et du 2^{ème} degré: interdiction d'accès aux enfants ayant dépassé l'âge normal, exercices d'observation permettant de rattacher tout l'enseignement à la vie réelle, utilisation d'une langue bantoue de large extension comme langue véhiculaire, association de l'étude du calcul à l'observation du milieu familial, suppression des récitations collectives et récitations fastidieuses pour éviter le verbalisme, exécution de travaux pratiques au jardin scolaire... Le Rapport consacre ensuite quelques développements aux Écoles de Moniteurs, à l'Enseignement professionnel, à l'Enseignement para-médical, à l'École moyenne pour formation d'employés, à l'enseignement secondaire des humanités, dont les éminents pédagogues critiquent aussi le caractère livresque et le verbalisme.

Concernant l'enseignement supérieur, les A. ne tarissent pas d'éloges sur le Groupe scolaire d'Astrida, mais ils appréhendent les effets d'un enseignement hâtif et sans racines. Ils rapportent avec inquiétude le propos que leur a tenu le Doyen d'une de nos Facultés congolaises, à savoir qu'il nous faut à tout prix des diplômés noirs.

Les considérations émises au sujet de l'éducation de la femme (ch. IV) ne s'écartent pas sensiblement de celles qui ont été enregistrées depuis longtemps sur ce thème.

Un dernier chapitre consacré à l'éducation morale oppose les *shame cultures* ou cultures à base de honte aux *guilt cultures* ou cultures à base de culpabilité, le progrès devant consister dans le remplacement de l'une par l'autre. Que la *shame culture* guide en général les actes des populations africaines nous paraît évident. Il existe à cet égard un proverbe mongo significatif: *Bonto ale la bilama binei, ea batano ô nsanyi* (L'homme possède quatre membres, le 5^{ème} est la honte). Mais nous ne sommes pas tellement certain du bien-fondé de la généralisation de ce principe aux populations du Ruanda-Urundi, où la nature du pays et l'activité pastorale ont développé un individualisme plus poussé qui s'extériorise notamment au point de vue habitat par un farouche isolement. L'influence de la parentèle nous paraît plus faible ici que partout ailleurs.

Telles sont, en bref, les grandes lignes de cette remarquable monographie. A l'heure où l'opinion métropolitaine est égarée au sujet de l'évolution des Africains, on se prend à regretter que la nature de cette publication ne puisse en assurer une plus large diffusion. Les coloniaux sauront gré aux trois Professeurs liégeois venus ici sans préjugés d'avoir vu clair.

Ph. de Rode.

Mikó mi Yool, une association religieuse kuba

(suite du numéro précédent)

7. Les manifestations du culte dans la vie journalière

Après avoir donné une description théorique des différents aspects du culte il convient de citer un cas concret de sa manifestation dans la vie journalière. Ceci permet d'appuyer les considérations théoriques par un nombre d'exemples concrets et d'apprécier la place que tient ce culte dans la vie des Kuba. Du 30 avril 1956 au 14 juin de la même année toutes les manifestations de *Mikó mi Yool* à *Nshéng*, la capitale du royaume, ont été notées et c'est ce diaire que nous reproduisons.

1. — Le 30-4-56. Dans l'enclos de *pok ibaan* ²⁰⁾, les *bakwiimy* ont fabriqué un nouveau charme révélé au cours d'un rêve par *Mikó mi Yool*. Le patient se met sur une souche de bambou et ensuite sur un siège *bulell* ²¹⁾. Entre ces deux objets on enfonce un pilon en terre et sur le pilon on dépose un paquet renfermant le charme. Le patient devra alors confesser s'il s'est disputé avec quelqu'un.

2. — Le 1-5-56. Une *ngaash*, *Mbulápey Túl* ²²⁾, va chercher des feuilles de *mashóshóóm*, qui sont des ingrédients de charme, à la forêt. Pendant qu'elle se trouve là, il commence à pleuvoir ²³⁾. Elle revient sous la pluie avec son charme, pénètre dans l'*ibul* et appelle toutes les *bangaash*, en disant: « Prenez ce charme » ²⁴⁾. Toutes l'ont pris et ensuite elles ont dansé pour l'esprit.

3. — Le 2-5-56. *Pok ibaan* est tombé malade. Il souffre de maux de ventre. Les partisans de *Mikó mi Yool* disent: « oh, toi *nkwimy*, comment peux-tu avoir mal au ventre? ». Et lui de confesser: « Hier je me suis disputé avec mon épouse. Je lui

20) *Pok ibaan* est le *nyim annyéng* de *Nsheeng*. Un jour il a même essayé de se proclamer évêque de l'église de *Miko mi Yool*, mais les autres villages n'ont pas voulu admettre cette innovation.

21) Ce siège est employé par tous, mais symboliquement il est réservé aux chefs et au roi.

22) Une des *bangaash* les plus actives dans le village.

23) La pluie est un symbole ambigu. Dans le contexte présent c'est un mauvais présage qui doit être conjuré.

24) Nous ne savons pas comment le charme a été « pris ».

avais demandé de la nourriture et elle m'a dit de la prendre. Elle a refusé de me servir. De là la dispute. Puis j'ai mangé et je me suis senti malade ». Sur ce on l'a emmené à la pierre de *l'ibul* on a récité des formules, on a appelé sa femme et on a procédé de même avec elle. Et *pok ibaan* était guéri.

4. — Le 3 - 5 - 56. Une vieille femme a rêvé de sorciers cette nuit. Elle refuse de le dire aux *bakwiimy*. Pourtant elle aurait vu *Mikó mi Yool* en rêve. Ses voisins lui on fait remarquer que si elle n'allait pas raconter son rêve elle mourrait. Elle répliqua : « Je refuse ; si je dois mourrir, que je meure ». Sur ce on l'a laissée tranquille ²⁵).

5. — Le 2 - 5 - 56. Mboom, une *ngaash*, a érigé dans sa case au pied de son lit un petit *kíin* et y a déposé deux pièces de cinquante centimes. C'est un sanctuaire privé qu'elle s'est fait pour ne pas devoir aller chaque fois au grand *kíin* quand elle ou un des siens est malade de nuit. Elle a encore mis du kaolin de toutes les couleurs dans sa case et des feuilles *kákál* qui sont des charmes employés dans le culte. Avant de se coucher elle se rotit la plante des pieds sur le feu sans en souffrir pour montrer qu'elle est bien une *ngaash* préférée de *Mikó mi Yool* ²⁶).

6. — Le 4 - 5 - 56. Les *bangaash* sont allées à la source pour se purifier avec le kaolin blanc rouge, les herbes *ibábáácy* et les herbes *ilulum*. Deux d'entr'elles se sont disputées. L'une reprochait à l'autre de l'avoir calomniée et comme preuve elle ajouta : « *Mikó mi Yool* me l'a dit ». Là dessus une troisième femme les a menacées d'une amende pour le culte en ajoutant : « Ne faites pas de bêtises envers *Mikó mi Yool* ou il vous punira ».

7. — Le 9 - 5 - 56. La foudre est tombée au village et aussitôt les *bangaash* ont jeté des feuilles de charmes à terre dans beaucoup d'endroits. Ensuite elles ont fait une procession sous la pluie autour du village.

8. — Le 9 - 5 - 56. Une femme a rêvé que les *bakwiimy* devaient encercler le village et jeter des charmes dans chaque enclos pour que tous les sorciers du village soient tués.

9. — Le 10 - 5 - 56. *Mbulápey Túl* a pris ce matin un van et un tissu blanc et du kaolin en poudre. Elle appela les gens pour qu'ils se purifient. Elle en frotta sur le cou de pied, le bras, la poitrine et le cœur. Ensuite elle mit ses pieds dans le van et s'enduisit elle même la poitrine à la naissance de la gorge. Puis elle prit un charme enfoui dans une corne de chèvre et elle en mangea neuf fois.

10. — Le 10 - 5 - 56. Une des grandes *bangaash* est venue d'un village voisin pour chanter la gloire de *Mikó mi Yool*. Dans le quartier des femmes du roi elle trouva celles-ci réunies dans un enclos. Elle leur fit prendre des *mishyéésh* et chanter. Là dessus les *bangaash* de *Nshééng* sont arrivées et elles ont détecté un charme dans la case où se tenait la réunion. Le charme se composait d'une peau d'animal et d'une aiguille. Ensuite les *bangaash* ont frotté du kaolin sur les jambes et les bras gauches ²⁷) de tous les assistants.

11. — Le 14 - 5 - 56. Le *mwaaddy* ²⁸) est allé apporter des charmes pour ensorceler chez *pok ibaan*, de peur que *Mikó mi Yool* le tue. Ils étaient à l'intérieur d'un petit tambour de danse qu'on frappe avec des baguettes. Il expliqua qu'il avait fa-

25) La femme en question est soupçonnée par beaucoup de gens d'être sorcière.

26) Mboom est la personne dont il a été question n° 4.

27) Le côté gauche est moins pur que le côté droit.

28) Un grand dignitaire kuba.

briqué cet objet de nuit à une bifurcation de chemins. Entr' autre chose il y avait mis une canne. Sur la demande de *pok ibaan* il expliqua que cette canne était également un charme. « Je lui parle, dit-il, et je la fiche en terre avant de partir en voyage. Ainsi j'arrive exceptionnellement rapidement au village que je veux atteindre ». Un autre charme du même *mwaaddy* est destiné à ensorceler un homme. On cuit les feuilles avec de la viande à une bifurcation de chemins.

12. — Le 19 - 5 - 56. Une femme de roi, malpropre de sa personne, a demandé aujourd'hui le chemin de sa propre maison. Tous se disent qu'elle est sorcière. *Mikó mi Yool* lui a fait perdre sa route ²⁹⁾.

13. — Le 21 - 5 - 56. Une *ngaash* a fait des charmes dans l'enceinte du palais royal sur la place du conseil privé. Elle est montée sur le toit d'une des cases royales, elle s'est frottée du kaolin sur le cœur et dans les paumes, et ensuite elle se mit à danser sur le toit. Aux spectateurs elle tint le langage suivant : « Notre roi, il demandera dans sa royauté ³⁰⁾ » et s'adressant à une de ces connaissances : « Tu n'es pas contente de ce que je fais ? ». L'autre répliqua prudemment : « Comment irais-je critiquer ce que fait une *ngaash* ? ». Ensuite la *ngaash* annonça que *Mikó mi Yool* lui parlait et lui révélait qu'il n'était pas un *ngesh* ; qu'il était un homme ». Après cela, épuisée elle demanda à boire : « pour que *Mikó mi Yool* me laisse ». On ne lui donna pas d'eau et elle continua sa transe en dénonçant un possesseur de charmes : « Cet homme possède un charme dans l'intérieur d'une aiguille. Il se l'est piqué dans le bras ; allez l'enlever ». Mais elle n'avait pas cité le nom du coupable. Quand elle sortit de transe elle déclara encore que *Mikó mi Yool* l'avait emmenée : « en aval des rivières ».

14. — Le 1 - 6 - 56. La femme de *pok ibaan* est allée danser dans son enclos devant *l'ibul* qui s'y trouve. Et elle voulait entraîner les autres habitants de l'enclos. Ceux-ci furieux ont refusé ; parce qu'ils étaient en deuil. Alors la *ngaash* est allée danser ailleurs. Ils l'ont suivie et lui ont dit que *Mikó mi Yool* défend de mettre les gens en colère. Reconnaisant son tort elle a payé 6 fr. et ils sont tous retournés dans l'enclos de *pok ibaan* où ils ont dansé ensemble en signe de réconciliation.

Mikó mi Yool ne veut pas d'une dispute entre ses adeptes, surtout pas pendant une réunion du culte. Il punit les semeurs de discorde. Ils doivent alors avouer ce qu'ils ont fait en disant aux *bakwiimy* : « Nous avons fait des charmes. Nous nous sommes disputés et nous sommes partis en colère en laissant les autres également en colère, pour telle ou telle injure ». ³¹⁾

15. — Le 4 - 6 - 56. Cette nuit les *bakwiimy* et les *bangaash* ont jeté des charmes anti-sorciers dans tous les enclos du village. Le charme était composé de sable de la source, de feuilles *malulum* et de feuilles *ibáám* ³²⁾.

16. — Pendant le mois de mai 1956. *Mbúlápe Túl* est allée demander dans chaque enclos du quartier des femmes du roi, si elles buvaient encore de l'alcool. La réponse étant négative elle leur prédit qu'elles deviendraient malades si elles le

29) La saleté est un signe de sorcellerie et la folie également. La femme en question est une folle

30) La *ngaash* commettait un crime de lèse-majesté. Pour se justifier elle déclarait que le roi, adversaire du culte, demandera d'y être admis.

31) Le dernier paragraphe est un éclaircissement donné par le clerc qui observa la chose.

32) Ceci se situe probablement à la suite du cas n° 8 où une telle procédure avait été suggérée.

faisaient encore. Et les femmes du roi se déclaraient d'accord avec cette prédiction ³³).

La période sous revue comprend un peu plus d'un mois. Seize grandes manifestations ont eu lieu pendant cette période. Il y eut 6 cas de purification, 4 cas de découverte de possesseurs de charmes illicites ou de sorciers, 3 cas de disputes et de règlement par l'emploi de charmes ou le paiement d'une amende, 3 cas de rêves importants, 1 cas de guérison, 1 de l'érection d'un nouveau sanctuaire, de protection contre la foudre, de cérémonie pour tuer les sorciers et d'avertissement pour arrêter la production illicite d'alcool. N'ont pas été incluses les danses rituelles qui se font presque chaque nuit et les nombreuses purifications ordinaires des *bangaash* qui ont lieu presque tous les jours. On remarquera que *pok ibaan*, *Mbulápey Túl* et *Mboom* sont les chefs du mouvement ici. Il est aussi typique de noter que sur les 16 cas, onze ont été traités par les *bangaash* seules. Les femmes sont en effet beaucoup plus actives dans les rites religieux courants que les hommes. Ceux-ci n'interviennent en général que pour les cérémonies très importantes. Cette constatation vaut d'ailleurs pour l'ensemble de la religion kuba.

8. *Mikó mi Yool* et la culture kuba.

Mikó mi Yool est un culte étranger importé dans la culture kuba. Originaire du territoire de Dimbelenge il est né dans le domaine culturel luba, qui est fort différent de la culture kuba. Son introduction a donc posé un véritable problème d'acculturation. Avant d'être accepté le culte a été modifié et a subi un processus d'intégration. Celle-ci n'a pas été totale et il subsiste des frictions qui ne peuvent se résoudre que par une intégration plus totale. Mais au cours de cette acculturation ce n'est pas seulement le culte qui s'est adapté, c'est aussi la culture kuba qui s'est enrichie par de nouveaux éléments apportés par *Mikó mi Yool* et qui a subi certains réajustements, quoique ceux-ci aient été infimes.

Nous ne possédons pas de données sur le culte dans son milieu d'origine et nous ne savons donc pas établir directement les changements qui y ont été apportés. Mais en étudiant son degré d'intégration dans la culture kuba nous aurons une idée de l'assimilation qui s'est manifestée, nous pourrions déceler les éléments nouveaux apportés par le culte et émettre certaines hypothèses concernant leur origine.

Lors de l'introduction d'une nouvelle masse d'éléments culturels dans un milieu donné, deux adaptations doivent se produire. Les nouveaux éléments doivent être assimilés dans la structure sociale et politique établie et ils doivent également être intégrés dans la masse existante d'éléments comparables quant à leur fonction. Dans le cas présent il convient donc de dissocier l'aspect d'assimilation dans la structure sociale kuba, de l'intégration du culte avec la religion traditionnelle.

Le culte est venu renforcer la structure sociale existante. Comme il a été introduit d'une société patrilinéaire dans une société matrilineaire il a été nécessaire de faire une légère adaptation de doctrine qui a été l'invention de la sœur de *Mikó mi Yool*, *Maciing má Yool*. Plus important est le fait que la doctrine du culte accorde une attention relativement grande au clan. Si les membres ne connaissent pas la généalogie de leur clan, *Mikó mi Yool* les poursuivra; et si un sorcier meurt sans être exorcisé ceci expose les vivants de sa section de clan à une mort provoquée

³³) Pendant ce mois se déroula une action gouvernementale énergique pour réprimer les distilleries clandestines et l'usage de l'alcool.

par le défunt. Un cas typique le souligne. « Un *nkwiimy* voit *Mikó mi Yool* en rêve et reçoit l'ordre d'aller exorciser une morte pour lui prendre son charme. Sinon, dit l'esprit, tout le clan de la femme en question mourra. Le lendemain, le *nkwiimy* appelle des enfants avec des calebasses *mishyéésh* et ils vont chanter des chansons du culte autour de la bière sur laquelle la défunte était exposée. Après un temps le cadavre se soulève et vomit un collier de perles, qui était le charme cherché. Les *bakwiimy* l'ont mis sur la palissade de *l'ibul*. » Cette importance accordée au clan existe également, mais dans une moindre mesure, dans l'ancienne religion kuba, mais elle surtout typique des cultes luba du type *bwángá*.

C'est au point de vue politique que l'adaptation du culte a été la plus poussée. Tout d'abord il s'est organisé par villages, le village étant l'unité politique de base kuba. Il n'a jamais dépassé cette unité — là pour s'organiser par chefferie. Il y eut bien la tentative de *pok ibaan* en ce sens — il voulait créer un évêché — mais elle ne fut pas suivie. Chaque village est gouverné par un conseil composé d'un membre de chaque section de clan qui y réside depuis un certain temps. Dans la majorité des cas le nombre de *bakwiimy* correspond au nombre de sections de clan résidant au village et il y en a un pour chaque section. Ils effectuent toujours les rites en commun et ils se divisent les paiements effectués par les patients traités. En fait l'assemblée des *bakwiimy* fonctionne comme un conseil de village. Il n'a pas été possible de contrôler pour un nombre suffisant de cas quelle proportion de membres du conseil du village étaient également *bakwiimy*, mais il est probable que la proportion est importante.

En outre l'organisation intérieure de la cellule villageoise du culte est copiée sur l'organisation séculière. Le chef de village trouve son correspondant dans le *nyim annyééng*. Son suppléant le *Iyol bāncōk* correspond au *Iyol* séculier qui est également un suppléant. Les assistants du suppléant : *Táám* et *Mból'k* correspondent aux assistants du chef de village, les *mbéém* et *mbyeeng*. Ces deux derniers ont chacun la garde d'une moitié du village et ceci se retrouve, mais moins prononcé, dans la conduite des *Táám* et *mból'k* dont l'action se complète. Si l'un p. ex. tourne autour de *l'ibul* dans le sens des aiguilles d'une montre, l'autre tournera en sens inverse. Finalement le titre de *mbéém bākwiimy* rappelle celui de *mbéém* l'assistant du chef de village qui a priorité sur l'autre. Mais malgré ces correspondances évidentes il faut faire remarquer que l'organisation en profondeur diffère assez bien. Le *nyim annyééng* a beaucoup plus de pouvoirs dans sa sphère que le chef de village dans la sienne. C'est lui qui nomme les autres dignitaires du culte alors que ce droit au village est réservé au conseil. C'est le *nyim annyééng* qui décrète les cérémonies importantes à effectuer et qui les mène, tandis que dans le domaine séculier les initiatives viennent des *mbéém* et *mbyeeng* et non du chef de village. Finalement on s'aperçoit que le fonctionnement des deux organisations diffère quand même considérablement. Il est pratiquement certain cependant que cette organisation n'est pas luba d'origine et a été inspirée par les principes hiérarchiques kuba.

Le culte aide à maintenir l'ordre social par les sanctions religieuses qu'il inflige aux fauteurs de trouble. Ainsi *Mikó mi Yool* n'aime pas que ses adeptes se disputent et il les punit pour cela. Si un homme a calomnié un autre ou si par actions, paroles ou sentiments il a tenté de nuire à un autre il doit venir le confesser aux *bakwiimy* sous peine d'être tué par l'esprit. Celui-ci poursuit également tout détenteur de charme maléfique et tout sorcier. Or ces personnages, pour autant qu'ils exis-

tent, sont la cause de la plupart des fortes tensions sociales. Mais les partisans de *Mikó mi Yool* vont plus loin. Ils estiment que pour de nombreux délits, et plus spécialement celui du vol, les *bakwiimy* sont les juges et peuvent infliger des amendes ainsi que des sanctions surnaturelles. Et ces dernières dispositions entrent en conflit avec l'organisation politique kuba qui prévoit que de tels cas soient portés devant des tribunaux coutumiers spécialisés. Ici on voit nettement une influence luba et lulua. Dans le milieu d'origine du culte la cohésion politique est faible: il n'existe pas d'autorité en dehors et au dessus des lignées patrilinéaires. Ici il se trouve dans un milieu fortement politisé. Et le maintien de l'ordre public qui dépendait fortement des cultes religieux chez les Luba-Lulua est exercé ici par des institutions politiques quoiqu'en matière de sorcellerie la religion traditionnelle kuba ajoutait une sanction religieuse à la sanction judiciaire.

Ceci nous mène à envisager les frictions dans l'ordre social kuba apportés par le nouveau culte et surtout l'opposition du roi à la diffusion du culte, spécialement à la capitale. Celle-ci eut d'ailleurs peu d'effet, puisque la plupart des épouses du roi sont devenues des adeptes du culte. Cependant le culte qui se veut égalitaire n'a pas réussi à amoindrir la position du roi ou des chefs dans les yeux des Kuba. Ceux-ci ont accepté que certains des attributs royaux, la cloche *mwááng'l* et lesalebasses *mishyéésh*, soient utilisés dans les rites. Mais ils se sont opposés à l'utilisation des grands symboles royaux comme le laiton p. ex. ou le port du chapeau *lapúúm*. Et ici ce sont les partisans de *Mikó mi Yool* qui ont cédé. Les adeptes qui portent ces attributs sont mis à l'amende non seulement par l'autorité coutumière mais également par les membres de leur propre cellule religieuse. Le public kuba a une vénération extrême pour le roi et les chefs et il désapprouve toute action de lèse-majesté commise à leur égard. Aussi lors de la séance de tranche notée sous le N° 13 on remarquera que l'attitude des spectateurs était négative et que la femme en tranche jugea nécessaire d'obtenir au moins un assentiment de pure forme de son public. On remarquera cependant que cette opposition entre l'autorité coutumière et le nouveau culte ne s'est pas exprimée avec beaucoup de violence. Le spécialiste religieux chargé de garder la personne du roi contre les attaques surnaturelles est le *pok ibaan* et nous avons vu qu'il est un des leaders du mouvement à la capitale. Il n'a pas été démis de ses fonctions et aucune mesure sérieuse n'a été prise contre lui.

Et ceci est déjà un aspect du second problème d'acculturation: l'intégration du culte dans la religion kuba. En effet le cas de *pok ibaan* n'est pas isolé. Beaucoup de spécialistes religieux kuba sont devenus des leaders du nouveau culte. Pourtant il n'existe pas de cas d'opposition *ex cathedra* de la part des dirigeants de la religion traditionnelle contre les novateurs. L'attitude que prennent beaucoup des anciens *ngésh* et *ngwóom* ³⁴⁾, pour autant qu'ils n'acceptent pas le nouveau culte, est réticente: ils refusent d'en discuter ou bien ils émettent des suppositions. *Mikó mi Yool* serait un esprit *ngésh* comme les esprits classiques ou peut-être un spécialiste religieux *ilweem* mort depuis longtemps et qui se manifeste maintenant. ³⁵⁾ En un mot ils essaient de l'intégrer dans l'univers de la religion classique, et de composer. Par contre les novateurs soulignent à l'occasion qu'il n'en est rien,

34) *Ngésh* et *ngwóom* sont des spécialistes religieux qui travaillent respectivement comme médium des esprits *ngésh* et comme médecine-men

35) Les *bilweem* étaient des spécialistes de la magie de guerre.

et que *Mikó mi Yool* est vraiment quelque chose d'autre. 36)

Sur le plan de l'organisation du nouveau culte les seuls exemples préexistants dans le domaine kuba étaient la société secrète Itwiimy et peut-être des associations de chasse dans l'est du territoire 37) et enfin l'association *Lakósh* 38). Celle-ci ne semble pas avoir connu une organisation par cellules villageoises et une concentration de rites religieux comparable au nouveau culte. Nous avons déjà vu que cette organisation s'est inspirée de la hiérarchie laïque kuba. Elle l'est aussi manifestement de la hiérarchie dans l'église catholique. On dit que les *bakwiimy* sont des prêtres et on parle en se moquant « des danses pontificales et apostoliques ».

Dans le domaine des rites, presque tout dans le nouveau culte a été repris aux rites traditionnels kuba et ce à tel point que la description donnée offre une idée parfaitement valable de tous les rites de la religion traditionnelle. *L'ibul* était auparavant le camp de Dieu, *Ncyeem*, ou la case d'un charme de la chasse, l'arbre *kün* existait avec sa signification actuelle, la plupart des rites également. Quelques nouveautés techniques se sont cependant introduites. Le sacrifice de poules est courant dans la culture lulua-luba; mais dans la culture kuba il était inexistant. On offrait des poules aux esprits mais on ne les tuait pas. Ce trait a été apporté par le culte de *Mikó mi Yool*. Il semble également que la communion était un rite inconnu. Nous ne savons pas s'il est d'origine lulua, comme nous le soupçons, ou s'il est d'origine chrétienne. Dans le domaine des oracles le culte de *Mikó mi Yool* n'a pas repris les techniques de divination par l'écorce d'un arbre et par l'oracle à friction qui étaient très fréquents dans l'ancienne religion. Dans les anciens rituels on constate par contre-coup que ces techniques disparaissent également 39). Le nouveau culte a entraîné avec lui un regain des rites de purification que ses adeptes utilisent beaucoup plus que ce n'était le cas avant son introduction. Une toute nouvelle technique inspirée de la civilisation européenne est l'érection de télégraphes. Une autre est l'emploi d'un goupillon pour asperger les assistants avec de l'eau lustrale ou du kaolin en suspension liquide. Mais tout ceci ne sont que des détails en comparaison de la masse des rites anciens qui ont été repris par le culte. C'est spécialement dans le domaine des rites d'installation et des interdits inhérents au culte que les anciennes techniques ont été reprises en bloc.

La doctrine de *Mikó mi Yool* n'a par contre presque rien repris de l'ancienne

36) Voir le cas cité sous le n° 13 où on nie que *Miko mi Yool* soit un *ngésh*.

37) Cfr E. TORDAY, et T. A. JOYCE, *Les Bushongo*, p. 120-121. Les photos fig. 97, 98, 99 semblent indiquer qu'il s'agit d'un culte collectif dont les enceintes sacrées étaient fort semblables à celles de *Miko mi Yool*.

38) *Lakosh* est une association religieuse à tendance syncrétique qui a précédé *Miko mi Yool*. Elle naquit également dans le territoire de Dimbelenge sous le nom de *Lukoshi*, probablement vers 1925. Ensuite elle connaît une diffusion semblable à celle de *Miko mi Yool*. Les rites de ce culte, disparu aujourd'hui, étaient analogues à ceux de *Miko mi Yool*, et encore maintenant *Lakosh* reste un des noms honorifiques du nouvel esprit. L'association comprenait certains rites qui ne sont plus en usage actuellement, notamment ceux pratiqués dans une « case de charmes » gardée par deux statuettes en bois, (*ishak ndwêemy*) représentant *Lakosh* et sa femme. D'autre part ce culte était beaucoup moins inspiré de la doctrine chrétienne et n'avait aucun caractère messianique prononcé. La cellule villageoise, sa hiérarchie, la concentration de tous les rites religieux au sein du culte étaient également inconnus dans cette association.

39) Les religions chrétiennes ont attaqué vigoureusement ces techniques depuis un demi siècle. Elles ont certainement contribué largement à leur disparition.

religion et est pratiquement entièrement neuve. L'idée que *Mikó mi Yool* est Dieu et subsidiairement, qu'il a été homme, l'idée que son culte est exclusif et que ceux qui ne croient pas en lui seront détruits par lui, l'interdiction de posséder des charmes, tout cela est dérivé des religions chrétiennes, quoique le dernier point soit acclimaté depuis longtemps chez les Lulua. Mukenge Kalamba avait déjà fait brûler les charmes avant 1920, et le culte qu'il avait instauré était également exclusif. L'emploi de rêves dans l'élaboration des doctrines et comme occasion de rituels, est un élément qui existait notamment dans le culte des *ngésh*. Mais il a été fort poussé ici. Le mythe est neuf également. Mais il est difficile de dire s'il s'agit d'une élaboration sur place ou d'une importation du lieu d'origine du culte. Le nom de l'esprit et celui de sa sœur ont certainement été inventés sur place et nous soupçonnons qu'une partie du mythe au moins l'a été aussi. En fait le culte aurait donc migré sans aucune base mythique solide.

Quant aux symboles ce sont tous des symboles connus et utilisés dans l'ancienne religion. Ici le culte n'a rien changé et n'a apporté qu'un nouveau symbole, celui du porc-épic. Mais eu égard aux centaines de symboles en usage, cette addition ne représente quasi rien.

En conclusion on constate que le nouveau culte s'est très bien intégré dans la structure sociale kuba et dans la structure politique sur le plan du village. Mais il existe une certaine opposition sur le plan politique plus élevé. Sur le plan religieux *Mikó mi Yool* a apporté une nouvelle doctrine et a accentué l'aspect de prophétisme par les rêves.

Il a également constitué une organisation intérieure comprenant une hiérarchie et le principe d'action en commun à l'intérieur de chaque cellule. Les emprunts sont d'origine diverse : culture luba, culture laïque kuba, culture européenne et églises européennes. Il semble que l'apport nouveau le plus important soit en définitive celui des églises européennes et non comme on pourrait le croire celui de la religion lulua-luba. Notons encore que la diffusion du culte n'a été rendue possible que par l'existence de la *pax belgica* qui a favorisé le contact entre les cultures kuba et lulua, fort limité auparavant.

9. Le dynamisme du culte

Le culte de *Mikó mi Yool* est une religion en changement perpétuel. On transforme constamment des détails de rites, on élabore de nouvelles doctrines et cette évolution interne se poursuit sans trêve. A côté de cela existe une évolution externe. Le culte gagne de nouveaux adhérents dans des régions de plus en plus éloignées. Parti de Dimbelenge il a submergé le territoire de Mweka, celui de Port Francqui, une partie du territoire de Dekese et une partie de celui d'Idiofa. Les différences de culture ne l'arrêtent pas. Nous avons vu qu'il possède un pouvoir d'adaptation somme toute très grand. Ces phénomènes d'évolution posent la question de savoir quelles sont les techniques qui permettent au culte de s'adapter à toutes les circonstances et de se répandre sans cesse.

L'évolution interne est admirablement servie par la technique des rêves. Chaque fois qu'une adaptation du culte est rendue nécessaire par les circonstances elle survient par l'intermédiaire des rêves inspirés par *Mikó mi Yool*. Et cette technique permet à certains leaders de se révéler et de faire adopter leurs idées par la masse des adeptes. Tout ceci est déjà du messianisme. Un exemple typique

est celui de la *ngaash* qui annonce qu'en rêve elle a vu l'esprit qui a déclaré qu'elle était sa bien aimée. Elle est entrée au ciel et elle y a vu les anges de *Mikó mi Yool* 40). Voilà bien la preuve que le Dieu des chrétiens et *Mikó mi Yool* sont un et possèdent les mêmes pouvoirs. Dans d'autres rêves on introduit de nouveaux rites 41) ou on accentue tel ou tel aspect du culte.

Mais l'évolution interne et surtout externe est servie encore mieux par l'aspect sensationnel, l'aspect de propagande que prend parfois le culte. Des actes, comme le fait de se mettre les mains dans le feu sans être brûlé, de faire vomir un collier de perles par une morte, de déterrer des ossements humains là où on avait déclaré en tranche qu'ils se trouvaient frappent l'imagination. Et pour qu'on n'oublie pas ces exploits on en déposera un souvenir, les cendres, le collier, les ossements dans l'*ibul*, qui devient ainsi un lieu d'exposition permanent, démontrant la force du culte et sa vitalité.

Dans les chansons religieuses on peut déceler deux types. Celles qui reprennent le symbolisme de l'ancienne religion et qui restent souvent hermétique comme p.ex. « l'oiseau *inok* a chanté, l'oiseau a chanté avec miséricorde » et celles qui sont nettement de la propagande. De nombreuses chansons p.ex. sont construites sur le schème suivant. « Le culte est arrivé au village X, » suivi de la devise du village en question, « le culte est arrivé au village Y, » suivi de sa devise etc. Et on défile ainsi toute la liste des villages des environs où le culte a été introduit. Ces chansons de propagande sont les plus nombreuses et ce sont elles que les adeptes doivent connaître par cœur sous peine d'être puni par l'esprit.

Dans cette action de propagande les effets imprévus sont les plus efficaces. Aussi on constate que pendant la période d'introduction du culte ils se succèdent à une cadence accélérée sans jamais avoir l'air d'être attendus. C'est par ces effets que le culte tente de convaincre les gens et de s'introduire dans de nouveaux villages. Nous avons pu observer en 1953 une phase de cette introduction dans la capitale. Le journal suivant a été pris du mois d'avril 1953 au 15 septembre 1953 et ne donne la liste que des événements qui ont eu une influence considérable sur la rumeur publique. En dehors des effets de propagande du culte on peut y suivre également la forme que prend l'opposition au culte.

17 42). Avril 1953. Introduction du culte dans le village de Tuung aKosh, limitrophe de la capitale. C'est le deuxième village limitrophe qui érige un *ibul*. Les cérémonies durent une semaine et attirent beaucoup de monde de la capitale.

18. Le 27 mai 1953 on vole une somme très importante dans la capitale. Un *nkwimiy* réputé, Mishiing, vient du village de Kosh à 10 km. et retrouve le voleur en faisant de la divination avec un sac de charmes de *Mikó mi Yool*.

19. Le 9 Juillet a lieu une danse pour *Mikó mi Yool* dans l'enclos de *pok ibaan* où se trouve l'*ibul*. Une *ngaash*, *Mbaanc iBúsháp* 43), prend des cendres dans le feu avec ses mains nues sans être brûlée.

20. Le 10 Juillet, la même *Mbaanc iBúsháp* déclare avoir rêvé. Dieu était au ciel avec tous ses anges. Il lui a dit d'entrer et les anges lui ont parlé. Il lui dit que les

40) Voir ci-dessous le cas n° 20.

41) Voir le cas n° 1.

42) Ces numéros suivent les numéros des cas déjà cités.

43) C'est la femme de *pok ibaan*

charmes d'une femme *ngésh*, Pelyseng, empêchent les femmes d'enfanter, que tous les chrétiens possèdent des charmes, qu'il faut mettre toutes les prises dans *l'ibul* et que ceux qui ne lui obéissent pas seront tués. En racontant son rêve la *ngaash* ajoute « Vous dites que *Mikó mi Yool* est mauvais et qu'il n'est pas important. Tant pis pour vous. *Mikó mi Yool* est votre Dieu, qui est venu pour vous sauver de vos ennemis. Moi j'entrerais aux cieux car j'ai déjà vu sa bonté divine et le lieu où il habite ». Puis elle alla chez Pelyseng et y trouva effectivement des charmes. Pelyseng interviewée déclara que *Mikó mi Yool* devait être un ancien *ilweem*, très sage parce qu'il avait découvert des charmes chez elle dont elle seule connaissait l'existence. Mais elle ajouta. « Pour moi, ce n'est pas à *Mikó mi Yool* que je dois la vie. J'ai mon *ngésh* Mashakl ». Et la prédiction de la *ngaash* concernant Pelyseng ne devait pas avoir eu beaucoup d'effet puisque le même jour encore une femme vint trouver Pelyseng pour qu'elle lui procure un remède contre la stérilité.

Ce cas est assez significatif. On voit que la *ngaash* a été fortement influencée par la religion chrétienne. Elle emploie même une terminologie biblique et elle retient la croyance en un ciel et un enfer. Ensuite elle attaque l'opposition. Elle va trouver des charmes chez une *ngésh*, ce qui n'est pas difficile : tous les *ngésh* en possèdent. Elle accuse cette *ngésh* d'empêcher d'enfanter, alors que le rôle principal de ces *ngésh* est de donner la fécondité aux femmes, Elle accuse également les catholiques du village parce que c'étaient eux qui s'opposaient le plus au culte. Enfin elle enjoint de mettre toutes les prises de *Mikó mi Yool* dans *l'ibul* et de servir ainsi la propagande. Son rêve eut de l'effet. Pelyseng elle-même trouve que c'est très fort. Elle paie un certain tribut à *Mikó mi Yool* mais elle le classe parmi les différents esprits connus depuis toujours. Quant à l'accusation portée contre elle en tant que *ngésh* l'effet en a été presque nul. Encore trois ans après elle était considérée comme une des *ngésh* les plus importantes de la capitale.

21. Le 11 juillet. Mishiing qui après la découverte des voleurs était fréquemment revenu dans le village va déterrer un cadavre devant l'entrée du harem royal. Le premier jour il creuse sans rien trouver mais le 12, second jour, il trouve des ossements. D'après lui ils proviennent d'un esclave qui aurait été tué et enterré là. Mais l'opposition prétend qu'il s'agit d'os de singes. L'accusation implicite qu'il porte contre le roi lui-même n'est relevée par personne.

22. Mois de juillet. *Mikó mi Yool* vient en rêve chez Mbaawóót, une *ngaash*. Il lui ordonne de réunir toutes les *bangaash* en costume de cérémonie et de faire une procession dans la ville. Ce qu'elles font.

23. Mois de juillet. On trouve un serpent dans la case de Mboom, une *ngaash*. Quand on veut le tuer elle refuse, disant que c'est un messenger de *Mikó mi Yool*. Tous s'étonnent qu'elle n'ait pas été mordue et tuée par ce serpent.

24. Le 5 août. Le roi défend de danser et de chanter pendant la nuit. Pendant tout le mois précédent les adeptes de *Mikó mi Yool* avaient dansé et chanté chaque nuit. Ils se soumettent à l'ordre du roi pendant une ou deux semaines environ. Entretemps ils sont allés se plaindre à l'administrateur assistant, mais ils ont été déboutés.

25. Le 6 août. Mishiing rêve et apprend qu'il doit retourner d'urgence chez lui à Kosh. Il doit y aller chercher les charmes détenus par une femme morte la veille. S'il ne les trouve pas, tout le clan de la défunte mourra. Arrivé à Kosh

il rassemble les enfants, danse et chante avec eux et finit par faire vomir un collier de perles par la morte. Le collier est mis dans *l'ibul* de Kosh. Beaucoup d'habitants de la capitale vont le voir.

26. Le 16 août. Toutes les *bangaash* se sont réunies ce matin. Elles ont chanté avec accompagnement des *mishyéésh* et puis elles sont allées se purifier en grande pompe à la source.

27. Le 14 septembre un des plus hauts fonctionnaires du royaume *mbyeeng bushóng* meurt. On dit qu'il a été tué par *Mikó mi Yool*. Les *bakwiimy* auraient versés une poudre *mbuum* dans sa boisson sur ordre de leur esprit. *Mbyeeng* aurait été jaloux et fâché parce qu'il ne recevait pas assez de cadeaux et il aurait tué magiquement beaucoup de membres de son clan. Sa mort est un évènement considérable sur le plan politique.

On remarquera que dans la suite d'évènements notés ce sont *pok ibaan*, sa femme, *Mishiing*, *Mbaawóót* et *Mboom* qui tiennent la vedette. Trois ans après ce seront toujours les mêmes personnages — moins *Mishiing*, retourné dans son village, qui jouent un rôle de premier plan. Ce sont surtout eux qui ont assuré le succès du culte à la capitale où il était considéré avant 1953 comme un culte ridicule de provinciaux. En ce qui concerne l'opposition à l'introduction du culte, il faut faire remarquer que seules les églises chrétiennes ont mené une campagne contre le culte avant son introduction effective, mais celle-ci a eu peu de résultats : *pok ibaan* était protestant, sa femme et *Mishiing* étaient catholiques. Cependant une bonne partie des évolués convertis ont tenu tête et ont ridiculisé le culte. Mais au cours de l'année 1953 et 1954 les gens de *Mikó mi Yool* ont décelé de nombreux détenteurs de charmes parmi eux et ont réussi à en convaincre un certain nombre. L'opposition des milieux traditionnels n'a jamais été très vigoureuse, parce que ces milieux ne se sont pas rendus compte de la nouveauté et de l'exclusivité du culte.

10. Conclusions.

Le culte de *Mikó mi Yool* a été introduit en 1952 et 1953 chez les Kuba. Grâce à son dynamisme et à sa souplesse il s'est adapté rapidement à la culture kuba dans laquelle il a introduit une nouvelle doctrine religieuse apparentée assez fortement à l'enseignement chrétien. Il n'a pas rencontré d'opposition forte de la part des milieux coutumiers quoique les autorités politiques aient tentées de le combattre et ne lui aient pas permis de porter atteinte à la structure politique ou même de s'organiser sur un plan national. Le plus grand danger pour ce culte lui est venu d'une part de la société secrète *Itwiimy* — aucun village pratiquant *Itwiimy* n'a adopté *Mikó mi Yool* — et d'autre part de nouveaux cultes formés sur le modèle de *Mikó mi Yool* qui, dès 1956, ont surgi sporadiquement dans différents villages. Citons *Mbom angyeem* au village de *Shyaam aNyingdy* et *Mbwoomk* dans la région de *ngél bushóng*. Quand à l'ancienne religion qui eut l'air de disparaître complètement lors de l'introduction du culte, elle a repris sa vigueur d'antan et elle pourrait réussir à intégrer complètement ce culte dans ces cultes de *ngésh*. Cependant il est à prévoir que le culte disparaîtra pour être remplacé par de nouveaux cultes de plus en plus nativistes.

En tant que phénomène d'acculturation le culte de *Mikó mi Yool* représente un premier pas vers le nativisme. L'ancienne religion a été battue en brèche par

les religions chrétiennes depuis près d'un demi siècle. Mais cette attaque des religions chrétiennes a porté surtout dans le domaine de la doctrine, moins dans celui des rites, et n'a pas du tout touché les systèmes de symboles qui sont à la base de l'ancienne religion. D'autre part les religions chrétiennes ont données l'exemple d'une église organisée.

La culture européenne dans ses aspects éducatif, administratif, et économique a également battu en brèche la religion kuba. Ses effets ont cependant été moindres parce qu'ils s'exerçaient surtout à travers une population bantoue étrangère, les Lulua-Luba, ce qui a amorti considérablement le choc de l'acculturation. Traditionnellement les Kuba méprisaient les Lulua-Luba et ceux-ci craignaient les Kuba. Il en est résulté que les Kuba n'ont pas du tout cherché à imiter les « évolués » Lulua-Luba et ont opposé une résistance à l'acculturation superficielle, surtout dans le domaine de l'évolution du standard de vie. L'acculturation étant plus lente a été plus harmonieuse et plus profonde peut-être. La religion kuba n'a pas eu à subir un choc violent mais s'est transformée graduellement: l'oracle du poison a disparu, certains types de rites et de croyances comme ceux qui étaient associés à la royauté divine ont changé d'aspect extérieur, etc.

Aussi quand le premier nouveau culte a fait son apparition il n'est pas étonnant de constater qu'il vint de la région Luba. Le Lukoshi luba devint un Lakósh kuba et perdit pratiquement toutes ses caractéristiques pendant ce transfert. Ce qu'il apporta de nouveau était un syncrétisme religieux centré autour d'un esprit ⁴⁴). Pour le reste même la doctrine de Lakósh restait une doctrine profondément kuba. Après un premier stade de succès, le culte déclina d'ailleurs rapidement et il n'en resta pratiquement pas de traces.

Mikó mi Yool a été le second pas. Venu des mêmes régions que Lakósh et reprenant la même forme syncrétique il connut à peu près la même aire de dispersion. Mais il a apporté des changements plus importants. Il tente de concilier l'enseignement chrétien avec la pratique ancienne, il introduit un exclusivisme total, il a trouvé dans un prophétisme naissant et dans une propagande bien menée des techniques d'adaptation et d'expansion efficaces et il a commencé à se donner un rudiment d'organisation en église.

Le stade suivant sera un église nativiste qui accentuera le caractère messianique et l'aspect de propagande ainsi que l'organisation. L'exclusivisme pourra à ce stade présenter déjà une tendance au xénophobisme. Ce sera alors un mouvement messianique complet. Et, si l'on peut en croire le développement d'autres mouvements de ce genre, on verra ces cultes prendre un biais de plus en plus politique, lutter contre les institutions politiques traditionnelles et finalement se muer en partis nationalistes. Quoiqu'on soit encore loin de ce dernier développement on en constate déjà les premiers remous sur le plan politique local.

Si cette analyse de l'acculturation des religions traditionnelles est exacte, cette étude prend toute sa valeur du fait qu'elle consiste en l'analyse d'une association qui constitue un premier pas vers le messianisme.

J. Vansina

44) Dans la région luba autour d'un charme (bwanga.)

Verkorting en « viermoresn-wet » in het Kikóongo.

1. Het *kiKóongo* staat bekend als een taal die de klinkerlengte gebruikt om woorden te onderscheiden, b. v. *-sála* werken: *-sáála* blijven, *-gáta* bebouwen: *-gaáta* openwoelen, *-béla* ongelijk krijgen, verliezen: *-bééla* ziek zijn, (*ki*)*lumbu* dag: *luumbu* omheining, *nsóngi* honingvogel: *nsóongi* uiteinde, enz. Maar wat opvalt is het verkorten van de lange klinker, van het ogenblik dat het werkwoord of de woordgroep een bepaalde lengte bereikt.

De voorbeelden die we aanhalen komen uit het *kiNtánda*, zoals het vooral gesproken wordt vanaf *Madimba* tot aan de *Fidi*, d. i. hoofdzakelijk in het misiegebied van *Kisaántu* en *Léemfu*. Het verschijnsel blijkt echter gemeen te zijn aan vele, zoniet alle *kiKóongo*-dialekten: ons is het eveneens opgevallen in het *kiMbáta* uit de streek van Ngidinga, en in het *kiNkánu*, ten N. en ten Z. van *Kimvúla*, in de streek rond de *Beénga*. De E. P. L. DEREAU vermeldt het ook in zijn *Cours de Kikongo* ¹⁾, waarin hij hoofdzakelijk het *kiNdibu* behandelt, gesproken ten W. van de *Nzádi Nkisi*. Ook LAMAN spreekt erover in zijn *The Musical Accent or Intonation in the Kongo Language* ²⁾, waarin hij meer bepaald uitgaat van het dialect van *Kingoyi*, N. W. van *Lúoozi*.

2. 1. In het werkwoord.

Steeds horen we (1) *batómbokele ku gatá* « ze zijn terug van het veld », (2) *tutombokelé*, (3) *lutongamené*, (4) *ntaangú ibúndukidi*. « de zon staat (reeds) hoog (rond 10 uur) », (5) *ntaangú ibéndokele*. « de zon staat schuin (rond 15 uur) », terwijl de werkwoordkernen een lange klinker bevatten: *-toombuka* opstijgen (1,2), *-toongama* rechtstaan (3), *-buunduka* schuin stijgen (4), *-beenduka* schuinstaan (5). Hier is er dus geen verschil met vormen als *bakulumukini*: *-kulumuka* (af) dalen. Integendeel, *balóombele* handhaaft zijn lengte: *lóomba* vragen, evenzo *batóómbwéle*: *-toombula* doen stijgen. Deze verkorting doet zich nochtans niet voor in de habituatievormen op *-áanga*, verleden *-iingi*, evenmin als in de verleden voltooid vorm van vandaag op *-iingi*: *tuloombeéngi*: *tuloombelé*, *batóómbúkáanga*: *batómbokele*. De E. P. DEREAU wijst hier eveneens op ³⁾.

Wordt een eensilbige kern zelf uitgebreid met een meersilbig suffiks, of een tweesilbige kern met een eensilbig suffiks, dan wordt de lange klinker van de kern over twee klankgrepen verspreid: *-tongalala* recht blijven staan: *-toongama* rechtstaan; *-tombulula*: *-toombula*; *-tangulula* herlezen: *-táanga* lezen; *-landulula*:

1) Weesmael-Charlier, Namen, 1955, bl. 17, nr. 5.

2) Stockholm, 1922, nr. 4, bl. 24. In zijn *Grammar of the Kongo Language (Kikongo)*, New York, (1912), is er niets over te vinden.

3) *Cours de Kikongo*, Namen, 1955, bl. 17, nr. 5.

laánda volgen; -zayakana kenbaar zijn: -zááya kennen; -fwanakana overeenkomen: -fwáána gelijken, -fwaanasa doen gelijken; -dedakana volkomen gelijk zijn: -dēēda gladmaken, enz. enz. Talloos zijn de voorbeelden: telkens als een tweesilbige kern met lange klinker met een uitbreidingssuffiks wordt verlengd, of een eensilbige kern met een tweesilbig suffiks, treedt het verschijnsel op 4).

2.2. In de woordgroep.

Ook in de woordgroep doet zich een dergelijk verschijnsel voor. Waar een woord met lange klinker opgaat als eerste lid in een woordgroep, die daardoor een bepaalde lengte bereikt, wordt het eerste lid verkort, b. v. *mwáná yákála man; mwáana, báná bá báákála: báana; mwáná nsusu, báná bá nsusu; mwáná nsa, báná bá nsa; mwáná ngo, báná bá ngo; mwáná mása, báná bá mása; gá ntándú móóngo* boven op de berg: *ntáandu* top; *ngangá nkisi: ngaánga; mǎmbú má ntóto: maámbu.*

In geval ook het tweede lid lang is, blijft dit lang, b. v. *mwáná nkoombo* geitje: *mwáana / nkóombo; nganga Nzáambi: ngaánga / Nzáambi; Nzámbi Mpuungu: Nzáambi / Mpúungu; kúmi ye zoóle* twaalf: *kúumi* tien / *zoóle* twee; *lǔmbú lú ntaangu* kring om de zon: *luúmbu / ntáangu; nzéti wiisa!* kom 'ns hier!: *nzéeti / wiisa* (maakt men een halte, dan blijft het eerste lid lang: *nzéeti, wiisa!*).

2.3. Bij Verdubbeling.

Tegenover *ba mpáangi* broeders, zusters (in de ruime klanbetekenis) staat *bampángi-bámpangi* broers, zusters in de volle zin, zoals men spreekt van *mampá-mámpa* echt brood, vers brood: *mampá* brood. Verdubbeling komt ook voor bij verkleinwoorden: *kibasibási* schijfje, sneetje: *kibaási* schijf, snee, stuk. Ook bijwoorden worden verdubbeld, om ze te versterken: *mpámbá-mpamba* helemaal vergeefs: *mpáamba* vergeefs; *malémbi-málembi* kalmpjes aan: *malémbi* langzaam, kalm; *málú-málu* vlug vlug: *sá maalú* haast je; *ntínú-ntínu* vlug vlug: *ntínu* vlug.

Hier ligt de zaak enigszins anders: beide leden worden verkort.

3. Aard van het Verschijnsel.

Het gaat hier om een verkorting, maar in welke omstandigheden?

3.1. In de Werkwoordvormen.

Zo een werkwoordkern met lange klinker in een werkwoordvorm of door uitbreiding met een suffiks de drie klankgrepen overschrijdt, wordt de lange kernklinker verkort: -toombuka: *batómbokele, -toongama: -tongalala.* De vier moren

43 2 1 4 3 2 1 43 2 1 4 3 2 1

(genummerd vanaf het wordeinde) van de kern + uitgang blijven gehandhaafd, aangezien een lange klinker voor twee moren telt 5); maar de twee moren van

4) De voorbeelden liggen voor het grijpen in K. E. LAMAN, Dictionnaire Kikongo-Français, KBKI, Brussel, 1936, waarin alle dialecten zijn opgenomen, behalve het kiMbata, het kiNkanu en het kiMbéeko.

5) Vgl. J. MAROUZEAU, Lexique de la terminologie linguistique française, allemand, anglais, italien, Parijs, 1951, s. v. More, bl. 148. K. L. PIKE, Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1947, Glossary and Index, s. v. Mora, bl. 242b: « A unit of timing, usually equivalent to a short vowel or half a long vowel ».

de lange kernklinker worden over twee korte klankgrepen verspreid. De lange klinker mag dus nooit de vierde mora (vanaf het wordeinde geteld) voorbij; komt nu door verlenging van de werkwoordvorm de lange klinker verder dan de derde silbe terecht, dan vallen zijn twee moren uiteen in twee korte silben. Maar van het oogenblik dat er een halte is, blijft de lange klinker behouden. Waarom is de regel niet van toepassing bij het habituatiefsuffiks *-nga /-ngi*? We laten de vraag open. Merken we enkel op, dat dit suffiks kan wegvallen. We vergenoegen ons ermee het verschijnsel te omschrijven en het een naam te geven.

3 2. In de Woordgroep.

Gaat een woord met lange klinker in een woordgroep op als eerste lid, dan wordt de lange klinker verkort. Hier gaat het niet om een bepaald aantal moren, gelijk in het geval van de werkwoordvormen: de twee moren van de lange klinker blijven hier niet gehandhaafd. Ook wanneer het tweede lid slechts één korte klinker bevat, wordt het eerste verkort: *mwáná ngo*, evenzeer als *mwáná nkoombo*, evenzeer als het meervoud *báná bá ngo*. Ook met possessief komt de verkorting voor, echter niet algemeen: *tát(á) ámo*: *táata*, *mám(á) ámo*: *máama*, *batátá bámo*, *bamámá bámo* bij sommigen, bij anderen lang: *táát(á) ámo*, enz. De verlenging blijft in *mwáán(á) ámo*, *bááná bámo*, e. a.

3. 3. Bij Verdubbeling.

Wordt hetzelfde woord, al of niet met prefiks, herhaald, dan wordt de lange klinker tweemaal verkort. Hier ook weer blijven de twee moren niet behouden. Het gaat hier om een verkorting zonder meer.

3.4. Het betreft enkel de klinkerlengte; het verschijnsel heeft geen invloed op de toon: men heeft zowel *batómbokele* als *batombokéle*, *tutombokelé* als *tutombokéle* (de eerste vorm is telkens de tegenwoordige voltooide vorm, de tweede de verleden voltooide vorm van gisteren); in al deze vormen speelt de verkorting. Zoals uit de voorbeelden voor de woordgroepen blijkt, krijgt de woordgroep een éénheidston: *mwáná yákála*: *mwáana / yakála*, *báná bá nsusu*: *báana / nsúsu*. In geval de woordgroep gevormd wordt uit twee woorden met stijgende toon, wordt het dal tussen de afzonderlijke tonen overbrugd: *lumbú lú ngoónnda*: *luúmbu / ngoónnda*; of, zo het konnektiefprefiks met een klinker begint (in klas 1, 3, en 9) en met de eindklinker van het eerste lid versmelt, wordt de éénheidston samengetrokken op het slotwoord: *mpaka(i) ngoómbi* hoorn van het rund (tegenover *mpāká zi ngoómbi*): *mpāka / ngoómbi*, *nganga(i) ngoómbi* ontdekker van de behekser, waarzegger (tegenover *ngāngá zi ngoómbi*): *ngaánga / ngoómbi*. Maar dit alles geldt evenzeer in het geval van één of twee korte stijgende tonen, zoals blijkt uit het gegeven voorbeeld: *mpaka(i) ngoómbi*, of uit *mbidi(i) baántu* veel mensen: *mbidi* groot aantal / *baántu*. Het komt op rekening van de onderscheidene naamwoord-toonklassen.

4. Naam.

De naam ligt voor de hand: het gaat hier om een *verkorting*. Maar bij het werkwoord is het mogelijk ook in de naam het verschijnsel nauwkeuriger vast te leggen: de lange klinker van de werkwoordkern kan niet verder dan de vierde more; wordt de werkwoordkern of de werkwoordvorm nu verlengd, dan vallen de twee

moren van de lange klankgreep in twee korte klankgrepen uiteen. Aangezien er wetmatigheid in het spel is, mag er wel van een « wet » gesproken. Dus stellen we voor « *VIERMOREN-WET* », althans voor de werkwoordvormen. Voor de twee andere besproken gevallen (z. § 2.2 en 3.2, § 2.3 en 3.3) gebruiken we eenvoudig de naam « verkorting ». De lengte is hier niet langer « relevant »; men zou dan ook gevallen kunnen hebben van « neutralisering » van de klinkerlengte.

Léemfu

Jan DAELEMAN S. I.

Summary. Shortening of vowel length and « four moras law » in the Kikóongo.

In this paper we are dealing mainly with the *kiNtándu*, a *kiKóongo* dialect spoken from *Madimba* up to the *Fidi*, between the *Nzádi 'Nkisi* and the *Nsele*, two left affluents of the Kongo River. But the same phenomenon is also noted in the *kiNdibu*, according to the Rev. Father L. DEREAU, in the dialect of *Kingoyi*, northwest of *Lúoozi*, according to Rev. K. E. LAMAN, and in other *kiKóongo*-dialects. In *batómbokele* a shortening is stated of the long radical vowel of *-toombuka*: if the verb form is lengthened or if the radical itself is lengthened with a syllable by means of an extension suffix, then the two moras of the long vowel are spread over two short syllables, e.g. *ntaangú ibúndukidi* the son is inclined: *-buunduka* to incline, *-tongalala* to stand upright: *-toongama* to stand. The long vowel does not pass the fourth mora (reckoned from the word end); if by lengthening of the verb form the long vowel occurs farther than the third syllable, then the two moras of the vowel are split in two short syllables. This shortening is called « *four moras law* ».

Two more cases of shortening are stated. If a word containing a long vowel is incorporated as first member in a word group, the long vowel is also shortened: *mwána yákálá* man: *mwána*, *nganga ngoómbo* medicine man: *ngaánga*. If reduplicated, a word containing a long vowel is shortened too: *bampáangi-bámpangi* brothers, sisters in the full sense: *mpáangi* brother, sister; *mpámbá-mpamba* in vain: *mpáamba* in vain; *malémbi-málembi* very slowly: *malémbi*; *ntínú-ntínu* very fast: *ntínu* fast.

Résumé. Abrègement et « Loi des quatre mores » en Kikóongo.

En *kiKóongo* il y a un phénomène spécial d'abrègement qui vaut la peine d'être circonscrit. Dans les exemples il s'agit du *kiNtándu*, dialecte du *kiKóongo* parlé de *Madimba* jusqu'à la *Fidi*, entre le *Nzádi 'Nkisi* et la *Nsele*, deux affluents de gauche du fleuve Kongo. Mais le même phénomène se présente également en *kiNdibu* (v. L. DEREAU, Cours de Kikongo, 1955, p. 17, nr. 5) et plus au nord dans le dialecte de *Kingoyi*, et en d'autres dialectes. En *batómbokele* nous remarquons un abrègement de la voyelle radicale longue *-toombuka*: si la forme verbale est allongée ou si le radical même est étendu par un suffixe, les deux mores de la voyelle longue sont répandues sur deux syllabes brèves, p. e. *ntaangú ibúndukidi* le soleil est incliné: *-buunduka* incliner, *-tongalala* rester debout: *-toongama* être debout. La longue ne dépasse pas la quatrième more (à partir de la fin de mot); si par allongement de la forme verbale elle figure plus loin que la troisième syllabe, ses deux mores se répartissent entre deux syllabes brèves. Cet abrègement est appelé

« loi des quatre mores ». Deux autres abrègements sont traités. Si un mot à voyelle longue est incorporé comme premier membre dans un groupe, la longue est abrégée, p. e. *mwána yákála* : *mwána*. De même dans le cas de réduplication, p. e. *bampángi-bámpangi* frères, sœurs au sens vrai du mot : *bampáangi*, *malémbi-málembi* doucement : *malémbi*.

Le matriarcat en face de l'évolution.

Nous sommes heureux de constater que toutes les situations économiques et sociales du Congo, y compris l'enseignement, ont évolué avec une rapidité sagement dirigée par l'autorité vers un meilleur conditionnement. Nous ne désirons pas mieux que cette évolution se maintienne, progresse et s'applique à bon escient à toutes les formes de la vie individuelle et sociale, — et qu'elle évite le grand écueil de la précipitation (le mot est du Gouverneur Général), ce funeste et méchant danger réel qui sous la pression inconsidérée et impulsive de la masse, nous amènerait à des troubles incommensurables. Sa commande d'ordre à tout prix répond parfaitement aux besoins inquiétants du moment.

Cependant parmi toutes les institutions des Congolais, nous ne pouvons pas nous empêcher de voir que le système familial des Bakongo, le matriarcat, a mis et met encore beaucoup de lenteur à évoluer. Quelques rares émancipés des Centres Extra-Coutumiers semblent donner le branle, en adoptant la manière européenne qu'ils voient autour d'eux, comparée et finalement estimée comme plus conforme à la raison logique (*recta ratio*). Ce fait de lenteur ne doit pas nous étonner, parce que le matriarcat appartient au rouage essentiel de la vie sociale d'un peuple, qu'il est impossible de changer en un tour de main. Nous entendons parfois de la bouche des jeunes des paroles spontanées, mais inconsidérées qui, ne sachant pas répondre à nos objections sur la base apertement illogique du système, voudraient en finir avec lui brusquement, par un coup de barre. Vision sûrement belle, mais utopique.

L'institution familiale jouit d'une vitalité séculaire, et les oncles maternels ne démordraient jamais de leurs droits acquis ni sur la personne de leurs sujets, ni sur le patrimoine commun des terres familiales, héritage compris. Ce n'est qu'en appuyant — avec persévérance et sur long terme, — les droits du père tels que la religion les connaît, qu'on pourra estomper la prédominance du *ngw'ankazi* ou chef de la famille maternelle. C'est ainsi que l'autorité civile de l'État soutiendra toujours — pour autant que possible — l'autorité du père, mais ne commettra jamais la sottise d'abolir le matriarcat. Celui-ci mourra forcément, mais après un long temps, indéterminable, par sa propre déconsidération, évoquée et poussée par de nouvelles et jeunes générations. C'est ainsi que de nos jours les pères de famille entendent maintenir les enfants chez eux jusqu'à leur mariage. La généralité des élèves sont envoyés à l'école par leur père. Cependant dans certains villages, aussi bien chez les Bandibus que chez les Manianga, l'ancienne coutume subsiste encore, à savoir que l'oncle maternel, moyennant compensation à donner au père de famille, réclame un jeune homme lorsqu'il s'installe chez lui et vive sous sa dépendance. J'ai assisté maintes fois à une pareille cérémonie, qu'on pourrait nommer

cérémonie d'émancipation. Mon serviteur vient de m'affirmer que les Mimboma (autre tribu) pratiquent aussi cette coutume, après entente préalable avec le père. Par ailleurs il se peut aussi que le père de famille cumule la fonction et le titre d'oncle maternel : c'est quand il s'est marié — contre la loi de l'exogamie, — avec une parente éloignée de sa famille maternelle. Les cas, rares, existent. A deux cents mètres de ma maison habite un clerc de magasin qui m'a avoué avoir épousé une fille, parente éloignée de sa famille maternelle, et qu'il possède les enfants nés de son mariage.

Toutefois la teneur essentielle et caractéristique du régime matriarcal se met au grand jour à la mort du père de famille. Sans doute le deuil est porté principalement par l'épouse et les enfants. Mais l'enterrement et l'héritage reviennent par le droit coutumier à la famille maternelle du défunt : soit oncle maternel, soit frère de même mère, soit neveu maternel. Notons surtout qu'alors épouse et enfants rentrent d'office dans le groupement et à la résidence de leur famille maternelle. Ici je pense instinctivement à l'application littérale du droit romain : *Fructus sequitur ventrem* : le fruit doit suivre le sein d'où il est sorti. Pour nous, Européens, qui ne connaissons guère que le régime du patriarcat, cela semble fort étrange, inconséquent, difficilement acceptable, pas viable, butant même contre la nature. Ils sont deux pour produire un enfant, et cet enfant naît unilatéralement membre de la famille maternelle, possédé par les oncles maternels. Ses relations à la famille paternelle restent sans considération. Le père aime son enfant et réciproquement l'enfant vénère son père, aussi longtemps qu'il n'est supplanté par l'oncle maternel. Cela se voit surtout quand éventuellement père et mère se séparent ; alors l'intérêt de l'enfant pour son père est à peu près réduit à zéro, et tout le poids porte sur la famille maternelle, sa famille tout court.

Devant mes élèves je raisonnais un jour : « Vous autres, jeunes gens, vous vous donnez tant de peine pour acquérir une femme, vu la condition très onéreuse et intransigeante de la dot, et, pour comble de mécompte, les enfants que vous aurez de votre femme, ne vous appartiennent pas. Est-ce juste ? — Non, disaient-ils, mais ce sont nos ancêtres qui nous ont légué cet état de chose, contre lequel nous ne pouvons rien. Le comble de malheur serait pour nous d'afficher nos dissentiments, de poser en rebelles, d'être excommuniés de ce réseau tordu de nos relations familiales telles qu'elles existent; elles sont notre force et notre prestige. » J'entends encore pour la tantième fois l'affirmation très nette d'un catéchiste qui résume fort bien tout le système du matriarcat, presque en termes de droit : *Yakala vuidi nkento, kansi kânda diwidi longo* : le mari possède la femme, mais la famille (maternelle de l'épouse) possède le mariage : c'est-à-dire le contrat et son fruit. D'après le droit coutumier, l'enfant naît propriété de sa famille maternelle. Remarquons que « posséder » signifie tout simplement exercer le pouvoir dominatif sur des sujets avec toute la latitude et l'aisance du milieu familial. Loin de nous toute idée de servitude où le pouvoir arbitraire des seigneurs réduit et traite les sujets comme une chose sans personnalité.

Il y a là une antinomie, comme disait autrefois Mgr Cuvelier, parmi plusieurs autres que nous ne pouvons pas nous empêcher de constater, mais que nous ne pouvons guère résoudre. D'une part, la femme n'a pas grand'chose à dire dans la gestion de sa famille, à moins d'être une cheffesse, comme cela existe encore, mais rare dans le Sud du Vicariat. D'autre part toute considération lui est vouée, parce qu'elle multiplie les membres de la famille. Celle-ci reste bien

la sienne, indéfectiblement. Quoique mariée à une autre famille, elle ne voudra jamais entendre qu'elle y a renoncé. Les menus faits qui s'y produisent continuent à l'intéresser. Et il n'y a pas de voyage qu'elle n'entreprenne soit pour assister à une session de tribunal indigène tranchant une affaire qui regarde la famille; — soit pour revoir sa maison de naissance et avec une fierté de matrone montrer à ses proches parents ses beaux rejetons, — soit, avec une vénération accrue pour rendre hommage à son oncle maternel, chef de famille et protester devant lui, par la démonstration vivante de sa progéniture, de l'honneur et de la joie qu'elle éprouve à relever le prestige de la famille. Ici il n'y a pas lieu pour la discrétion et la modestie : car étaler un fait glorieux avec la naïve et ingénue complaisance en soi, c'est bien là un trait remarquable de la physionomie congolaise.

J. Decapmaker, C. SS. R.



Deux pages tragiques de l'histoire des Uele.

1. L'Assassinat du Commissaire Général Lahaye.

Le 3 juillet 1902 vers 8 heures du matin, le Commissaire Général Lahaye quitta Niangara à la tête d'une colonne transportant des fusils et des cartouches, accompagné de son escorte militaire et de son personnel domestique. Sans mettre pied à terre il fit une courte halte dans le premier village rencontré sur sa route (chef Songbois) et repartit bientôt après avoir reçu de la bière dont ce chef lui avait fait cadeau. Il la remit au caporal Adzejinka à charge pour lui de la partager avec les soldats de l'escorte qui suivait à distance. Le caporal lui ayant fait remarquer qu'une partie des soldats le précédait il donna l'ordre de ne partager la bière qu'une fois arrivés au village du chef Kodja où il comptait lui-même séjourner quelques heures.

Peu après le village du chef Songbois, les chiens du Commissaire Général lèchèrent une pièce de gibier ; pour la poursuivre et l'abattre il mit pied à terre. Il fut alors rattrapé par le caporal Adzejinka mais ses chiens n'ayant pu rabattre la bête vers lui, il se remit en selle et continua son chemin suivi de ses gens.

Trois kilomètres plus loin, il décida de prendre les devants et avant de piquer un galop il enleva, selon son habitude, sa cartouchière et sa gourde, remit la première au caporal et la seconde à son boy Alimasi tout en recommandant au caporal de ne pas quitter la colonne. Après quoi il piqua des deux et disparut sur la route. On ne devait plus le revoir vivant.

Peu avant d'arriver au village de Kodja, les porteurs entendirent deux coups de feu dans la direction des cases où ils arrivèrent bientôt. Ils y trouvèrent le cadavre du Commissaire Général Lahaye étendu sur un lit mangbetu, sous une barza devant la zériba du chef. Il était environ deux heures de l'après-midi. A côté de lui se trouvait un pot de bière indigène à moitié vide. Sans doute, en avait-il bu une partie avant de s'endormir. Ce fut son dernier sommeil au cours duquel il fut tué à l'aide d'une arme de gros calibre, fusil à piston ou revolver, à bout portant, dans la nuque. Il portait une large blessure au dessus de la bosse occipitale droite, sans blessure de sortie apparente. La tête était fortement déformée suite à l'éclatement et à la dislocation des os et de l'épanchement de la matière cérébrale. Il y en avait également, ainsi que du sang, sur le lit et à terre, à un seul endroit. La mort avait été instantanée.

Craignant une attaque des indigènes qui avaient tous fui le village de Kodja, le caporal fit ouvrir une caisse de munitions et distribua les cartouches à tous les soldats de l'escorte qui n'en avaient reçu que cinq au départ. Il envoya également quelqu'un prévenir le chef de zone à Niangara. Pendant ce temps, des femmes avaient transporté le cadavre dans une case à l'intérieur de la zériba et l'avaient lavé.

Vers 16 heures arriva le docteur Hosselet de la colonne de renfort de l'Ue-le qui envoya immédiatement un message écrit à Niangara, pour obtenir de l'aide. Entretemps il fit réunir tout le personnel de la colonne à l'intérieur de la zériba dont il organisa la défense, redoutant une attaque nocturne. Vers minuit, le capitaine Lespagnard arriva avec des soldats et prit le lendemain matin le commandement de la colonne, tandis que le docteur Hosselet reconduisait le corps à Niangara, où il fut inhumé dans l'après-midi.

Immédiatement après le crime, les villageois avaient tous pris la fuite avec leur chef. Kodja ne put être repris. D'après les déclarations de son fils il semble que Kodja lui-même ait été l'auteur de l'assassinat. Selon le boy de Kodja ce dernier, à l'arrivée du Commissaire Général Lahaye, lui offrit de la bière, deux pointes d'ivoire et un panier d'œufs. Le Commissaire but trois verres de bière d'éleusine, s'étendit sur le lit et s'endormit. Kodja en profita pour s'approcher doucement derrière sa victime et lui tira deux coups de revolver dans la nuque. Son forfait accompli, il prit la fuite avec ses gens. Il est cependant intéressant de noter qu'il avait averti son fils de l'arrivée du Commissaire Général et lui avait réclamé six porteurs. C'est en approchant du village de son père que Kodja-Moke et ses porteurs croisèrent les fuyards et pris de peur rebroussèrent chemin.

Les soupçons se portèrent également sur un certain Baranga, ex-sergent de la Force Publique, démobilisé à Djabir quelque temps auparavant. Cet individu aurait nourri du ressentiment à l'égard du Commissaire Général. Il aurait été mis à la chaîne sur ordre de ce dernier pour avoir abattu des éléphants, alors qu'il en espérait une récompense puisque la viande servait au ravitaillement des troupes stationnées à Djabir. Probablement faut-il supposer que Baranga avait commis quelque infraction au règlement sur la chasse. Après sa démobilisation, l'ex-sergent alla habiter chez son frère à deux cents mètres de la zériba de Kodja dont il devint l'homme de confiance et qu'il suivait partout. De nombreux indigènes l'avaient vu tant en route (Niangara, Amadi) qu'à Kodja porteur d'un revolver. Peu de temps avant le drame il avait également tenté de se trouver seul avec un soldat à qui il avait demandé de lui montrer son Albin, ce qu'il ne put obtenir suite à l'arrivée d'une colonne.

Baranga admit avoir eu connaissance des intentions du chef Kodja, mais n'admit jamais sa participation à l'acte lui-même. Convaincu cependant de participation criminelle il fut condamné à mort par le Conseil de Guerre de Niangara le 20 juillet 1902 et exécuté le 26 juillet.

(D'après les notes de MM. WACQUEZ, chef de zone de Niangara, MISAGLIA, officier de la Force Publique et HOSSELET, médecin.)

2. L'Assassinat du Sous-Officier Kimpe.

Le 1er ou le 2 mai 1902 à Libokwa (environs de Leguga - C.I. Barisi, territoire de Buta) le soldat Mega - mat. 25.673 - tua d'un coup de fusil à la tête le sergent Mobati et ce à l'appel du matin.

Il s'agissait d'une vengeance exercée à la suite d'une querelle au sujet d'une femme, concubine du soldat Mega. Prétendant que Mobati avec des rapports sexuels avec elle, Mega le provoquait sans cesse. Finalement le sergent promit de laisser la femme tranquille mais ne tint pas sa promesse et la poursuivit à nou-

veau de ses assiduités. Il fut pris en flagrant délit par Mega. Peu après être rentré chez lui, accompagné de la femme, Mega fut interpellé par le sergent qui le traita de mauvais soldat et menaça de lui faire infliger des coups de fouet le lendemain. Il l'accusa en outre de faire du bruit dans le camp après le couvre-feu. Furieux, le soldat Mega lui rétorqua qu'il le tuerait le lendemain matin s'il le faisait punir. Passant outre aux menaces de mort proférées la veille, le sergent mit Mega au rapport et l'officier européen infligea à l'intéressé une peine de fouet. Le sergent se rendit alors au bureau pour y chercher la chicotte. Entre-temps l'officier avait donné l'ordre au puni de sortir des rangs ; celui-ci en profita pour avancer lentement vers le bureau sans que personne n'y prenne garde. A l'instant même où Mobati ressortit du bureau, Mega se précipita et lui déchargea son Albin à bout portant dans la tête.

Profitant de la surprise générale Mega parvint à prendre la fuite et se réfugia en brousse où il séjourna trois jours. Le second jour deux hommes tentèrent de l'arrêter : il en tua un, mit l'autre en fuite et passa sur les terres d'un autre village. Le chef de ce dernier voulut également l'appréhender ; au cours de la poursuite il voulut atteindre Mega d'un coup de lance mais ce dernier parvint à l'éviter et à décharger son Albin dans la direction de son agresseur qui fut tué net. Ce dernier incident eut lieu le troisième jour de son évasion.

Le 5 mai 1902 il alla se constituer prisonnier à Libokwa d'où il fut dirigé sur la prison de Djabir (Bondo). Il y retrouva les caporaux Mongalibala et James qui lui reprochèrent vertement d'avoir tué le sergent qui ne faisait qu'exécuter les ordres du blanc en administrant la peine du fouet. Il aurait, selon eux, été plus indiqué de tuer le blanc, en particulier le sous-officier Goossens qui était très dur pour ses hommes. (*voir Note à la fin*).

Une nuit le soldat de garde, un certain Masumbuku, lui conseilla de fuir ; et joignant le geste à la parole, enfonça la porte au moyen de sa baïonnette : Mega prit le large et vécut à nouveau en brousse de diverses rapines commises au préjudice des villageois de race Zandé. A l'occasion de l'un de ces vols, il s'empara d'un couteau. Une nuit il s'approcha du poste de Djabir et appela la sentinelle ; mais comme personne ne lui répondit il s'enfonça à nouveau dans la forêt. Quelques jours plus tard il rencontra des femmes qui lui affirmèrent que son commandant l'avait abandonné à Djabir pour qu'il le tue et que ses hommes le mangent. Quelque temps après il fut pris en chasse par des guerriers Zandé qui lui crièrent qu'ils allaient le tuer et le manger. Terrorisé par cette perspective et convaincu qu'il n'était plus l'homme du blanc il décida de retourner à Djabir pour y mourir, exécuté, après avoir assassiné un blanc, n'importe lequel. Revenu à la station il passa la nuit dans une maison en construction d'où il sortit au chant du coq pour aller se cacher en dessous de l'habitation du chef de zone (il semble que celle-ci était construite sur des voûtes).

Peu avant l'appel du matin, il vit sortir, de chez lui, le sous-officier Goossens mais ne bougea pas. Le commis de première classe De Beukelaere et le sous-officier Kimpe sortirent à leur tour pour faire une courte promenade avant de se rendre à l'appel. Ils croisèrent Goossens et se rencontrèrent près de l'embarcadère. Poursuivant ensemble leur chemin hors de la zériba ils parvinrent à la tourelle ouest. A ce moment le sergent Galia entendit quelqu'un crier : « Voilà Mega qui arrive. » Le gradé mit une cartouche dans son Albin et se précipita dans la di-

rection des deux Européens. En même temps le caporal Willem Insu tentait de porter secours aux victimes de l'agression. Mais il était déjà trop tard pour le sous-officier Kimpe.

Au moment où Mega se précipitait sur eux, le commis De Beukelaere fit un bond en arrière et put s'esquiver. Par contre le sous-officier Kimpe fit un bond en avant et fut rejoint par Mega qui lui plongea son couteau dans le dos. Kimpe parvint à saisir son agresseur par le cou et ils roulèrent tous deux à terre. Mega parvint encore à frapper son antagoniste d'un coup de couteau au ventre. Le sergent Galia et le caporal Insu les rejoignant à ce moment parvinrent à maîtriser Mega, à le désarmer et à l'emmener. Malheureusement les blessures du sous-officier Kimpe étaient mortelles et il mourut trois heures après.

Mega, dangereux énerguemène, qui avait fait quatre victimes, fut condamné à mort le 13 septembre 1902 par le Conseil de Guerre du Rubi-Uele séant à Djabir et fut fusillé le lendemain 14 septembre en présence des troupes et des habitants.

Note sur le sous-officier Goossens

Relativement à l'accusation de dureté formulée à charge du sous-officier Goossens nous avons pu retrouver quelques notes d'où il appert qu'il eut le 22 mars 1902 à Libokwa une bagarre avec un caporal, dans les circonstances suivantes :

Le chef de poste, sous-officier Fierens, avait enjoint au caporal Mangalibala de se retirer avec dix autres soldats passagers lors de l'arrivée de l'Inspecteur d'Etat Chaltin. Cet ordre avait été donné parce que les militaires en question n'avaient pas de tenues convenables. Le caporal refuse d'obtempérer et ordonna à ses hommes de rester. Selon Mangalibala, il obéit à la troisième injonction et aurait été ultérieurement victime de brutalités gratuites de la part du sous-officier Goossens. D'après ce dernier et les témoins (aucun des dix soldats sous les ordres du caporal n'a été considéré comme témoin) le caporal ayant refusé d'obéir, le chef de poste ordonna au sous-officier Goossens de le mettre au cachot. Comme il résistait, Monsieur Goossens l'a fait empoigner par deux soldats ; vu la violence avec laquelle il se débattait le sous-officier intervint personnellement : Mangalibala tenta de le saisir à la gorge et lui donna des coups de poing au ventre. Goossens lui aurait alors donné une gifle pour le calmer. D'après le caporal, Goossens serait intervenu seulement après qu'il s'était retiré avec ses hommes et serait venu l'arrêter au camp de passagers. Conduit devant le chef de poste, il fut mis à la chaîne, besogne dont Goossens se chargea lui-même. Il aurait serré très fort, ce qui aurait provoqué des réclamations de la part de Mangalibala. A ce moment Goossens lui aurait porté des coups de pied dans le ventre et aux parties sexuelles sans que lui-même se rebiffe.

Ce Mangalibala purgeait une peine de onze mois de servitude pénale principale à la prison de Djabir pour les faits repris ci-dessus, quand il excita le soldat à assassiner le sous-officier Goossens (voir ci-dessus).

(La présente notice a été rédigée à l'aide de notes du Commandant Da Pra, chef de la zone du Rubi-Uele, du Docteur Grossoule, du Sous-Officier Fierens, chef de Poste de Libokwa, et du Lieutenant Eriksen).

René Philippe.

Documenta

Discours du Gouverneur Général.

Le discours que, selon une coutume maintenant établie au Congo, le Gouverneur Général a prononcé à l'ouverture de la récente session du Conseil de Gouvernement, expose quelques principes qui sont d'une importance capitale pour l'avenir de ce pays. Ils se réfèrent à l'instauration des libertés qu'on est convenu d'appeler publiques, aux nouvelles institutions politiques et au budget qu'on devra essayer d'équilibrer.

M. Cornelis insiste sur le fait que liberté et responsabilité sont des notions qui doivent être indissociables. Sinon on va soit vers la dictature soit vers l'anarchie (comme on le voit dans plus d'un pays qui vient d'accéder à l'indépendance). L'usage de ces libertés doit être régi par la loi afin qu'il reste conforme au bien commun et à l'ordre public. Et le Gouverneur Général ne craint pas d'ajouter que leur exercice doit rester conforme aux justes exigences de la morale (ce qui est nié dans les faits par de nombreux états modernes). La garantie de la loi pour les libertés doit prévenir les abus éventuels des individus, c'est la règle dans les états démocratiques. Les abus éventuels de la part du pouvoir, danger au moins aussi imminent et autrement grave, doivent être écartés par le contrôle des institutions politiques et l'opinion dite publique.

Pour les institutions, de grandes réformes sont envisagées sur lesquelles le conseil a à se prononcer, comme il l'a fait entretemps, malheureusement sans avoir eu assez de loisirs pour étudier les textes soumis par l'Administration et qui demandent souvent de sérieuses réflexions surtout à cause de leur forme abstruse. On va vers une plus grande décentralisation provinciale, mais il semble que l'inverse aura lieu à l'échelon inférieur des circonscriptions qui perdent de plus en plus leur caractère traditionnel. De toute façon le suffrage universel masculin est admis au niveau du Territoire et on s'achemine à pas rapides vers des conseils réellement élus par la population qui prend ainsi ses responsabilités.

La situation budgétaire étant la spécialité de M. Cornelis a été traitée de main de maître. Mais la matière est si spéciale que les profanes ont difficile à se retrouver dans ce labyrinthe de terminologie et de chiffres. On l'a d'ailleurs vu dans les discussions du Conseil et aux décisions prises. Aussi nous ne pouvons nous engager dans cette voie étrangère aux préoccupations habituelles de cette revue.

Cours de culture et de linguistique africaines.

L'intérêt primordial du cours de culture et de linguistique africaines ne réside ni dans l'initiation à un ensemble de mécanismes techniques, ni dans l'acquisition d'une somme de connaissances et de théories, ni dans la participation à une culture générale traditionnelle (et quelque peu conventionnelle parfois), ni dans la formation de l'esprit par des modes de raisonnement et des habitudes de jugement et de réflexion.

Bien sûr, il est un peu tout cela, mais ce n'est pas dans ces conceptions typiquement scolaires qu'il trouve sa justification profonde.

Ce cours s'adresse à la fois aux adolescents africains et aux jeunes gens d'origine européenne. Aux Africains dont il voudrait relier l'aujourd'hui fluctuant à un passé très vivant encore, mais parfois, déjà, oublié. Aux Européens qu'il mènera de découverte en découverte et, à de rares exceptions près, de nouveauté en nouveauté.

En rappelant aux jeunes autochtones la solidité de leurs traditions ancestrales, en les rendant attentifs aux surprenantes complexités d'un trésor philologique dont ils ignorent d'autant plus les richesses qu'elles leur sont plus familières, le cours de culture et de linguistique africaines tend à fonder en raison ou à revivifier la légitime fierté qu'ils ont ou qu'ils devraient avoir de leur patrimoine culturel. A la jeunesse européenne, il montrera que ce monde quotidiennement coudoyé ne vivait point autrefois dans le chaos ; il lui fera connaître des structures sociales, politiques, judiciaires, économiques dont elle ne soupçonne généralement pas l'existence ; il l'initiera aux moyens d'expression aussi vigoureux que variés des langues, des littératures et des arts du pays ; il l'étonnera par la diversité de ses révélations. En bref, sans préjudice d'un enrichissement du sens du relatif et du subjectif, il conduira à la compréhension et au respect des valeurs culturelles du Congo Belge et du Ruanda Urundi.

Ainsi conçu, ce cours de culture et de linguistique africaines doit être à la fois une prise de conscience, un hommage de l'homme à l'homme et un lien fraternel. (Circulaire G. G., 2 juin 1959.).

Collaboration.

De nombreuses interventions sont appuyées sur la déclaration ministérielle pour défendre leurs thèses ; d'autres sur le message royal. Nous voulons... relever quelques passages de ces documents. « Toutes les populations du Congo ont le droit de se faire entendre. La prospérité économique ne se conçoit que dans un climat d'ordre, de confiance et de travail ». « Au demeurant, loin d'imposer à ces populations des solutions toutes européennes, nous entendons favoriser des adaptations originales, répondant aux caractères propres et aux traditions qui leur

sont chères. »

Nous pensons que l'on ne pourrait trop demander au Gouvernement qui a élaboré ce crédo, et aux habitants de ce pays qui l'ont applaudi chaleureusement depuis bientôt six mois, de se rappeler ces sages paroles et de les méditer... Il nous semble qu'il est temps, mais grand temps que, et les gouvernements responsables et les habitants de ce pays, engagent un dialogue sincère, indispensable pour dissiper toutes les équivoques, les malentendus et la méfiance que viennent d'engendrer les attitudes principalement de ces derniers mois. Assumer des responsabilités ne signifie pas faire tout ce que l'on veut, mais tenir en même temps compte des points de vue et desiderata de ceux pour qui on les assume. Que l'on ne dise pas qu'il n'y a pas encore d'interlocuteurs valables : n'est-ce pas là un affront qu'on continue de lancer à la figure des habitants du Congo en face du monde entier ? C'est la négation des efforts des Congolais, Blancs et Noirs, à la construction du Congo dans le passé et le refus de leur collaboration dans l'avenir à cause de la méfiance que cela engendre et risque d'entretenir.

La nécessité de favoriser des adaptations originales, répondant aux caractères propres de nos populations, ne s'est fait que trop sentir au cours des deux dernières sessions... Un dialogue sincère est le seul moyen de dissiper les malentendus qui planent actuellement sur les mots « fédéralisme » prôné par les uns et honni par les autres, et « unité », souhaitée par tous, mais « unité » qui ne sera réelle que si, d'imposée qu'elle est aujourd'hui, quoi que l'on en pense, elle est, après avoir été momentanément et apparemment rompue, refaite librement par les intéressés disposant d'eux-mêmes. Voilà l'unité qui, seule, peut être souhaitée et voulue parce qu'elle sera durable. Et ici peut se poser la question : voulons-nous d'une unité feinte, imposée, ou voulons-nous d'une unité réelle, solide et partant durable ?

C'est par un appel au gouvernement métropolitain et local à provoquer ce dialogue que se terminera cette note, et un appel à certains services de l'administration et privés à cesser toute propagande sournoise de nature à jeter les suspicions des gens les uns contre les autres. (M. Kini, à la fin du Conseil de Gouvernement juillet 1959).

Aide économique.

Déjà le 13 avril 1958, le Pape Pie XII déclarait : « L'apport des capitaux et des techniques de l'Europe est un service irremplaçable, qui hâtera le développement économique des pays d'Afrique. Ce développement est urgent, chacun le sait, car dans le monde moderne, l'interdépendance économique est devenue telle qu'un pays sous-développé ne peut jouir de son entière liberté. »

Lorsque l'instinct de conservation vient à l'appui des impératifs moraux, on peut espérer que le mouvement va se déclencher.

L'Afrique est-elle prête à recevoir cette aide massive qui lui est indispensable pour combler son retard technique et économique et devenir un partenaire majeur dans le concert des Nations ? Va-t-elle se contenter d'accepter passivement cette collaboration ? Ce serait se condamner à une nouvelle colonisation irrémédiable car

elle serait volontaire.

L'Afrique ne se transformera que par le travail acharné de tous ses enfants, un travail qui ne consistera pas à se démener égoïstement pour trouver une bonne place, mais un travail qui créera de la richesse pour tous . . .

Les pays africains n'ont pas à rougir d'un retard économique dont ils ne sont pas responsables. La honte serait pour eux de s'installer dans l'état confortable de mendicité. Ils doivent au contraire se forger une mentalité de partenaires actifs qui savent comment ils utiliseront l'aide qui leur sera apportée et qui travaillent de toutes leurs forces pour la faire fructifier.

Et ceci n'est pas seulement l'affaire des dirigeants. Le professeur comme le manœuvre, le fonctionnaire comme l'ouvrier, tous sont solidairement responsables. La défaillance d'un seul peut avoir des répercussions néfastes. L'effort de chacun, au contraire, fera monter l'Afrique vers le bien-être et la dignité. (J. de Benoist : Afrique Nouvelle n° 611, p. 1. Dakar 24 avril 1959).

Langues Africaines.

Il y a une nécessité urgente de conserver avec grand soin le patrimoine linguistique de l'Afrique, gravement menacé à présent par la formation et la diffusion de toute sorte de sabirs dans la forme de parlars créoles ou de *lingae francae* afro-africainoïdes. Sinon la psychologie traditionnelle se perdra. Il y a ensuite lieu d'examiner soigneusement comment la structure originelle des langues africaines existantes peut donner origine à des moyens d'expression de la pensée moderne (C. Assirelli : *Scientia* 2, 53.).

La formation du clergé autochtone.

Les problèmes que soulève la formation intellectuelle du clergé indigène peuvent se résumer ainsi : comment, d'une part, rendre assimilables à des gens de mentalité si différente de la nôtre la philosophie et la théologie traditionnelles de l'Église, et comment, d'autre part, des prêtres formés à l'européenne peuvent-ils rester suffisamment attachés à leur milieu et à leur culture ancestrale afin d'être vraiment les guides et les pasteurs de leurs peuples ? L'histoire des Missions, en particulier des Indes, du Japon et de la Chine, prouve que les missionnaires d'autrefois avaient déjà conscience de ces difficultés et qu'ils s'efforcèrent de les résoudre selon leurs possibilités. De nos jours, le niveau religieux et intellectuel des prêtres indigènes n'est nulle part inférieur à celui du clergé européen. Cependant, depuis plusieurs années, une inquiétude se fait jour : de nombreux indigènes paraissent insuffisamment préparés à l'exercice de leur ministère pastoral. Nous assistons aujourd'hui à la naissance d'une culture de caractère universel, mondial, à laquelle les futurs prêtres doivent être initiés. A cet effet, on cherche un peu partout à donner aux petits séminaires la formation secondaire qui est dispensée dans les écoles d'État, au

détriment, peut-être, d'une éducation plus orientée vers le sacerdoce. C'est alors le devoir des grands séminaires de mettre tout en œuvre pour préparer efficacement les futurs prêtres aux tâches du ministère et de l'apostolat parmi leurs compatriotes. Que les supérieurs de Mission et les professeurs de séminaire aient conscience de cette responsabilité, plusieurs faits le témoignent, tels la conférence prononcée par le P. H. Dumoulin au IX^e Congrès d'Histoire des Religions, tenu à Tokio en août 1958, ou l'ouvrage de théologie dogmatique du P. M. Heinrichs OFM, professeur de séminaire en Chine, puis au Japon, qui fait une large part aux préoccupations pastorales. Aux Indes, le concile plénier de 1950 exigea que les futurs prêtres reçussent une formation philosophique et théologique de qualité, mais adaptée aux conditions de leur pays. En Afrique, le grand nombre de cultures diverses, dont il faut tenir compte parfois dans le même séminaire, complique la situation; d'autre part il faut constater que les vieilles cultures africaines sont en train de s'effondrer et qu'une nouvelle culture, teintée parfois de syncrétisme religieux, est en train de naître. Mais l'ouvrage récent du P. A. Morant, qui traite de « la formation philosophique et théologique » dans les séminaires d'Afrique noire, et le petit livre collectif : Des prêtres noirs s'interrogent, montrent que l'on voit les problèmes et que l'on veut y faire face. - En résumé, il faut éviter, d'une part, que les prêtres indigènes ne méconnaissent les problèmes de l'heure qui se posent à leurs pays; d'autre part, comme une culture de caractère universel ne saurait effacer tous les particularismes, il faut obtenir qu'ils sachent tirer profit des authentiques valeurs de leurs traditions. (J. Beckmann : Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1959).

Nationalisme en Afrique.

L'Afrique du Sud et la Côte-de-l'Or, qui se gouvernent elles-mêmes, constituent les plus grands triomphes du nationalisme : blanc dans la première, noir dans la seconde. Les tâtonnements confus vers la « collaboration » des races, effectués en Afrique centrale et orientale, n'ont pas réussi à enflammer l'imagination ni des Africains, ni des colons blancs et bruns, tandis que les gouvernements de l'Afrique du Sud et de la Côte-de-l'Or sont devenus de terribles symboles. La plupart des colons blancs, dans les territoires britanniques, sont furieux et inquiets à la vue de la naissance spectaculaire du Ghana dont l'exemple, ils le savent, accélérera l'émancipation des indigènes dans leurs propres pays et qui, ils le redoutent, menacera leur maintien sur place. Tous les Africains, possédant une conscience politique, éprouvent également de l'amertume et de la frayeur devant la religion de l'*apartheid*, professée par l'Union sud-africaine. Les dénominateurs communs sont le nationalisme et la peur. (O. Meeker : L'Afrique s'éveille 1958, p. 310).

Adaptation missionnaire

Au cours de l'automne 1957, Son Éminence le Cardinal Costantini a publié, à Rome, en langue italienne, un ouvrage de vaste portée apostolique : *Cum Petro in Christo*. C'est un choix d'études et d'entretiens dans lesquels l'auteur, s'inspirant

des besoins actuels des hommes et des peuples, sonde quelques-uns des problèmes majeurs que posent la vie et le bonheur des élites et des immenses masses qui n'ont pas encore reçu le message du Christ. En Orient, en Asie et en Afrique, beaucoup confondent l'Église universelle avec l'Europe Occidentale et avec l'Amérique. Bien des causes expliquent ce malentendu et les réactions qu'il provoque.

Dans un discours du 24 juin 1944, Sa Sainteté Pie XII déclarait : « Le missionnaire est apôtre de Jésus-Christ. Il n'a point la fonction de transplanter la civilisation spécifiquement européenne dans les terres de mission » ; car « la vie et le savoir-vivre chrétiens s'accordent facilement et naturellement avec toute saine civilisation ».

L'auteur observe : « Jésus-Christ a chargé les apôtres de prêcher l'Évangile et non pas d'édifier des colonies religieuses étrangères. » Il est urgent qu'en chaque pays les paroles et les sacrifices des messages du Christ portent tous leurs fruits. Le génie de chaque civilisation n'est-il pas appelé à rendre gloire à Dieu ? (Rythmes du Monde VI. N^{os} 3-4, p. 260, 1958).

Problèmes Fonciers au Kenya.

Dans une intervention au Parlement britannique, un membre du parti travailliste : J. Stonehouse, affirma la nécessité, pour le progrès du Kenya, de l'autonomie sur la base du suffrage universel, jointe à l'abolition de la discrimination raciale, et à la solution de la question des terres dans les hauts plateaux réservés exclusivement aux Européens. « L'Européen qui ne pourrait se soumettre à cette politique a toute l'opportunité de quitter le pays s'il ne désire pas l'habiter avec d'autres races ». Si en 1952 on avait écouté les réclamations foncières, on aurait peut-être évité toute la terrible histoire des Mau-Mau. Les droits coutumiers des populations autochtones dans les hauts plateaux ne peuvent faire de doute. Même encore en 1939 quelque 4.000 Kikuyu ont été déplacés de là et établis ailleurs pour la somme princière de 30 shillings.

Actuellement la population européenne au Kenya est de 62.000 sur une population totale de 6.200.000 ; ce qui fait que 1 % de la population a en réserve 16.500 milles carrés, soit 30 % des bonnes terres. De fait, seulement 4.000 Européens seraient dans l'agriculture.

Sir Archer Baldwin rétorqua que sur les terres européennes 250.000 Kikuyu trouvaient leur subsistance. Ce qui n'exclut pas, répliqua M. Stonehouse, qu'ils n'y ont aucun droit, ils sont simples travailleurs salariés à 30 shillings au mois plus la ration. La Commission Dow a constaté qu'il y a de bons fermiers parmi les Africains et que si une chance leur était donnée dans les hauts plateaux, ils y réussiraient. On y trouve d'ailleurs 800 milles carrés de terres non utilisées, dont certainement la moitié pourrait être ouverte immédiatement aux Africains, ce qui serait déjà un allègement important de leur pénurie en terres. Malheureusement le Gouvernement est trop timide devant l'égoïsme des colons blancs, dont l'influence est si grande sur la politique de l'administration.

Le Ministre des Colonies répondit que le concours des agriculteurs européens restait nécessaire à l'économie du Kenya, et que les risques qu'ils ont pris méri-

tent reconnaissance. Le développement agricole a été possible uniquement grâce au capital privé et si les hauts plateaux n'étaient pas une région réservée à l'agriculture européenne, le capital serait allé ailleurs.

Le Gouvernement n'estime pas sage d'aller plus vite que l'opinion publique (européenne, s'entend). Il envisage l'accession des autochtones à la propriété foncière individuelle, et la réorganisation des terres indigènes exploitées par des méthodes de gaspillage, ce qui paraît plus économique que de lancer des coopératives africaines dans les régions sous-développées. (Afr. Affairs 58, 230 p. 47.).

Les représentants du peuple en démocratie.

« Exprimer son opinion personnelle sur les devoirs et les sacrifices qui lui sont imposés; ne pas être contraint à obéir sans avoir été entendu : voilà deux droits du citoyen qui trouvent leur expression dans une démocratie comme le nom l'indique. A la solidité, à l'harmonie, aux bons résultats de ce contact entre les citoyens et le gouvernement de l'État, on peut reconnaître si une démocratie est vraiment saine et équilibrée, et quelle est sa force de vie et de développement... Cependant, quand on réclame « plus de démocratie et une meilleure démocratie », cette exigence ne peut avoir d'autre sens que de mettre le citoyen toujours plus en mesure d'avoir une opinion personnelle propre, et de l'exprimer et de la faire valoir d'une manière correspondant vraiment au bien commun.... Pour accomplir une action féconde, pour se concilier l'estime et la confiance, tout corps législatif doit... accueillir dans son sein une élite d'hommes spirituellement éminents et au caractère ferme, qui se considèrent comme les représentants du peuple tout entier, et non comme les mandataires d'une foule, aux intérêts particuliers de laquelle sont souvent, hélas ! sacrifiés les vrais besoins et les vraies exigences du bien commun. Une élite qui soit l'image de la vie multiple de tout le peuple... (Pie XII, Message de Noël 1944).

L'État, omnipotence oppressive ? Non.

« Quelle est donc la vraie notion de l'État, sinon celle d'un organisme moral fondé sur l'ordre moral du monde ? Il n'est pas une omnipotence oppressive de toute légitime autonomie. Sa fonction est plutôt de favoriser, aider, promouvoir l'intime coalition, l'active coopération, dans le sens d'une unité plus haute, de membres qui, tout en respectant leur subordination à la fin de l'État, pourvoient de la meilleure façon au bien de toute la communauté, précisément en tant qu'ils conservent et développent leur caractère particulier et naturel. » (Pie XII, au congrès des sciences administratives, 5 août 1950.)

Les exigences agricoles.

S'il est une constatation que l'on peut faire sans crainte de se tromper, — ont déclaré MM. Keilling et Esterez, respectivement président et directeur de la

Société Française d'Études Agricoles, au représentant de l'AFP — c'est bien celle de l'importance croissante prise par les problèmes agricoles dans l'économie du monde moderne. En effet, la population de notre planète s'accroît à un rythme accéléré et l'on prévoit pour l'an 2.000 un chiffre de 4 milliards d'hommes... et ce sont quatre milliards d'hommes qu'il faudra nourrir et vêtir d'ici cinquante ans.

C'est dire que le problème est encore plus grave en pays sous-développés. Dans ces régions, dont l'économie est pour 80 % agricole, et dont la population, au niveau de vie extrêmement bas, s'accroît sans cesse, il est évident que le simple maintien de la production actuelle équivaldra à une baisse du niveau de vie dans cinquante ans. Les pays sous-développés sont donc placés devant le choix suivant : ou bien promouvoir une phase de développement intense de leur production agricole, ou bien se résigner à une baisse de leur niveau de vie, ou à un accroissement de leur dépendance extérieure.

Il faut donc, à côté d'une expansion de l'industrie et des cultures industrielles, ne pas délaissier les cultures vivrières. Les cultures industrielles et les cultures vivrières doivent aller de pair. Les premières produiront des fonds permettant l'accroissement des secondes dont les produits procurent une meilleure alimentation à la population et augmentent ainsi sa productivité.

Cet équilibre agricole implique la préservation des sols qui nécessite un réinvestissement de matières premières d'origine minérale, végétale ou animale dans les terrains qu'on cultive. Pour que cet équilibre soit durable, il exige aussi des investissements biologiques, c'est-à-dire une amélioration du patrimoine héréditaire, végétal, animal et humain.

Dans le domaine humain il ne faut pas seulement améliorer l'alimentation et la santé, mais aussi l'enseignement agricole adapté, visant à la modification de la mentalité technique, un changement de civilisation. Mais une transformation harmonieuse du secteur agricole ne peut se concevoir sans connaissance des désirs, des besoins et du mode de vie, des mœurs de la population. Par exemple, la plupart des coopératives rurales créées sur le papier se sont avérées inutilisables. Par contre, lorsqu'il existe un embryon coopératif naturel, il est relativement aisé de l'inciter à s'organiser. Aucun plan de développement agricole n'est possible sans l'adhésion des hommes qu'il intéresse, et il est plus normal de mettre les méthodes au service des réalités africaines que ces réalités au service des méthodes. (Afrique Nouvelle, Dakar, n° 603,27.2.59).

Danger de régression

L'expansion coloniale des pays sous-développés court le risque d'être suivie par une période de régression.

Dans ces périodes, l'histoire constate : Un morcellement de pouvoir central, un appauvrissement de la masse, une régression du commerce, une décadence des centres et des villes, un recul de l'ordre juridique et social, suivi d'un retour à l'agriculture familiale, sans débouchés extérieurs. Ensuite, des hauts et des bas dûs à des causes diverses : instabilité du pouvoir, des alliances, de la production, de la législation, de la moralité publique. Également des désordres divers, résultant de l'insatisfaction générale.

L'histoire récente a montré l'importance pour les nations jeunes de ne pas décourager les investisseurs de capitaux. La nationalisation ou la confiscation pure et simple de l'outillage et de l'infrastructure économique, créés aux frais d'autrui et généralement en excellent état, ont été dictées par un intérêt mal compris, c'est-à-dire par une démagogie sur laquelle est fondée la propagande anticolonialiste, leit-motiv estimé aujourd'hui obligatoire de toute campagne menée en faveur de l'indépendance d'un territoire non autonome. Mais dans l'impossibilité de tirer parti de cet outillage, de l'entretenir et surtout de le renouveler, les pays venus récemment à l'indépendance se sont trouvés encore plus démunis qu'avant, lorsque les besoins n'avaient pas encore été exaltés. Indépendants mais miséreux, en régression généralisée, ces pays ne peuvent se construire un système juridique adapté et stable. Des idéologues sans expérience, incapables de résoudre des problèmes économiques nouveaux et urgents dûs à l'absence quasi totale de techniciens compétents, ont provoqué de véritables tragédies nationales au sein de bien des peuples émancipés prématurément.

Il ne suffit pas d'un embryon de classe instruite pour parer au danger de régression. Il faut encore une classe intermédiaire dite classe moyenne versée dans toutes les branches d'activités exercées dans un état moderne et une classe dirigeante capable de gérer cette nation civilisée grâce à l'expérience acquise par plus d'une génération d'hommes politiques.

Il n'y a pas encore de pays non autonome dont l'infrastructure elle-même soit assez développée et suffisamment prête pour que le pays puisse tenir parmi les nations modernes un rôle équivalent à celui de nos nations occidentales à moins d'y être aidé par des spécialistes de ces mêmes nations que les anciens colonisés clouent au pilori. L'indépendance existe en théorie mais l'asservissement économique est plus grand qu'en régime de tutelle. En fait une plus grande patience mutuelle nous est nécessaire.

Quand le danger du nationalisme devient tangible les investissements vitaux pour le pays se raréfient, l'expansion économique stagne et le pays se retrouve en plein marasme, anti-chambre du chaos politique et révolutionnaire.

Dans les pays neufs le droit doit prévaloir sur les sentiments d'impatience.

Chez les colonisés la régression commence dès que ceux-ci abandonnent, en fait ou en pensée, les valeurs propres à leur civilisation personnelle.

Le premier mal de la colonisation est là. Il gît dans ce que le droit clanique et sa philosophie peuvent avoir de valable. Il se manifeste tout d'abord par un complexe d'infériorité parce que ni le colonisateur ni le colonisé n'ont jusqu'ici été conscients des points de droit ou de fait sur lesquels ils auraient dû avoir une vue claire.

Lorsqu'un peuple colonial acquiert une nouvelle indépendance, la régression augmente dans la mesure où il retourne vers des non-valeurs juridiques claniques et où il souscrit à des non-valeurs modernes.

On a beau estimer une langue universelle, chaque peuple doit conserver la sienne et empêcher ses classes dirigeantes de trop embrasser une langue plus internationale. Il y aura régression aussi dans la mesure où la littérature orale du lieu sera abandonnée.

Régression encore, là où de nouvelles dispositions institutionnelles seront largement inadaptées au peuple par une jeunesse nouvelle inapte à vivre vraiment avec son peuple restant en retard. (E. Possoz et R. Philippe : *Prob. Afr. Centr.* n° 37, p. 197).

Promotion des peuples claniques.

Il s'agit en réalité de promouvoir d'une part certaines attitudes des civilisés modernes vis-à-vis des claniques et d'autre part la vie de ces peuples selon les impératifs qui sont à la base de leur vie institutionnelle. C'est donc les aider à occuper la place qui leur revient dans le concert des nations dites « civilisées ». Ce n'est pas strictement la même chose que les civiliser ce qui pour les uns représente un effort de christianisation et pour les autres une volonté d'asservissement. Ces conceptions ne sont d'ailleurs pas exclusives : il en est d'autres plus nuancées, constituant des moyens termes. La promotion d'estime se doit en effet d'être double : le courant d'échanges doit s'effectuer dans les deux sens. Les claniques ne doivent pas cesser de respecter et d'estimer ce que leur civilisation présente de valable. De même cette part du patrimoine des peuples sous-développés a droit au respect inconditionnel des Blancs.

L'homme du clan, tout comme le civilisé, commet une erreur fondamentale, envers l'étranger. Il l'ignore et le méconnaît. Le seul remède, l'unique progrès réside dans la promotion mutuelle. Chacun, à des titres divers, peut trouver un véritable enrichissement dans les institutions de l'autre.

Hélas, un fol engouement s'est emparé de l'homme clanique qui veut aujourd'hui égaler le Blanc et demain prétendre à la première place ; mais au terme d'une imitation servile. D'autre part, le Blanc, par son mépris marqué à l'égard de l'indigène, se montre tout aussi incompréhensif.

Si depuis toujours le plus civilisé étudie l'autre, ce n'était guère pour le mieux estimer. Le malentendu colonial vient de là, car l'interprétation des actes d'autrui est entachée d'une erreur de base faussant tout le jugement. (E. Possoz et R. Philippe : *Prob. Afr. Centr.* n° 37, p. 189).



Bibliographica

P. VERHAEGEN: De Psychologie van de Afrikaanse Zwarte. K. V. H. U. n° 458. 66 blz. 1958.

Deze verhandeling is een degelijk ofschoon beknopt overzicht van de hele kwestie: zijn de psychologische verschillen die ieder bemerkt tussen Blank en Zwart erfelijk, gebonden aan het ras, of komen ze voort uit uitwendige factoren en welke zijn deze? Na alle zijden van het probleem belicht te hebben, besluit S. dat er « geen enkel biologisch verschil werd gevonden (door de verschillende onderzoekers), dat een genetisch psychologisch verschil tussen de twee rassen zou waarschijnlijk maken. Alhoewel men het bestaan van zulk verschil niet met zekerheid kan uitsluiten, moet men toch aannemen dat het onwaarschijnlijk is en dat het zeker niet kan gaan om een belangrijk verschil. De zwarte bevolkingen van Afrika beschikken dus over de fundamentele eigenschappen die het mogelijk kunnen maken de streken die ze bewonen, mits energieke maatregelen op gebied van onderwijs en opvoeding,... te laten uitgroeien tot gebieden die het peil van de Westerse landen benaderen. »

Onder de beschouwingen die ten grondslag liggen aan deze besluiten stippen we bijzonder aan wat S. uiteenzet over het belang van de voorschoolse vorming. Dit boekje zou moeten in de handen komen van alle kolonials, wier oordelen over de inlanders vaak zo weinig objektief zijn, en vooral van alle leeraars en opvoeders.

G. H.

I. W. O. C. A. Negende Jaarverslag 1956. 340 bl. Brussel 1958.

Dit nieuwe jaarverslag volgt trouw de voetstappen van zijn voorgangers. Dezelfde orde is gehandhaafd voor de verslagen van de kommissies, de korte uiteenzettingen van de publikaties der vorsers, enz. Een bijzonder interessant deel is in dit verslag geleverd in de uiteenzettingen gedaan bij gelegenheid van de plechtige opening van het Iwoca-hoofdcentrum te Lwiro en die de verschillende takken van de activiteiten van het Instituut omvatten.

In dezelfde geest is ook het Tiende Jaarverslag 1957 (227 blz. Brussel 1959) dat de wetenschappelijke werken van het Instituut op 792 brengt.

G. H.

E. BOELAERT : L'État Indépendant et les Terres Indigènes. A. R. S. C. Mém. N. S. V. 4. 67 p. Bruxelles 1956. 70 fr.

Cette étude expose l'historique de la législation et de la politique foncières de l'Etat Indépendant du Congo. L'interprétation juridique des textes est donnée à la main de citations abondantes, de sorte que l'esprit de la législation ne saurait plus être mis en doute. En face de cette interprétation juridique se dresse l'interprétation administrative défavorable aux indigènes dont elle restreint les droits fonciers ancestraux.

L'auteur montre comment cette pratique administrative est contraire à l'esprit de la loi, comme elle est en opposition avec la conception coutumière des autochtones dont le droit continue à primer en tout domaine où il n'a pas été expressément aboli par un texte législatif. Aussi n'est-il pas étonnant de lire les puissantes objections formulées par les meilleures autorités belges contre les interprétations abusives et restrictives des droits ancestraux, « antérieurs à ceux que l'État s'est attribués sur les terres vacantes » (p. 33). Aussi la commission d'enquête de 1905 est-elle très explicite dans sa condamnation des abus, qui n'en continuent pas moins, grâce au système décrit par le P. Vermeersch en ces termes : « autre est la loi, autre l'arrêté d'exécution, autres les instructions secrètes » (p. 51). Et ne serait-ce pas ce même esprit qui, encore à présent, fait que la réforme promise par un ministre des Colonies et dont le texte législatif est prêt depuis des années n'a pas encore vu le jour et que les résultats d'une commission d'étude importante continuent de moisir dans les bureaux? Certains fonctionnaires seraient-ils donc vraiment assez puissants pour empêcher une réforme proclamée urgente par un ministre même? Et cela pour maintenir une théorie à laquelle s'opposent les solides arguments et les interprétations autorisées qu'on peut lire dans la présente brochure.

G. H.

R. WAUTHION : Le Congo Belge à un tournant. A. R. S. C. Mor. Mém. N. S. XVII, 3. 55 p. 1959. 50 Fr.

Œuvre posthume du Gouverneur de Province Honoraire R. Wauthion ce petit volume vient à son heure après la déclaration gouvernementale du 13 janvier 1959. Par un étrange hasard — dont nous remercions le ciel — l'ouvrage est daté du 17 mai 1958 alors que l'auteur devait trouver la mort le lendemain dans la catastrophe aérienne de Casablanca.

La longue expérience que Mr Wauthion avait de l'Afrique lui avait fait sentir le brusque élan donné récemment à l'évolution politique du Congo en même temps que les difficultés auxquelles nous venons de nous heurter. Le langage de nos jeunes politiciens congolais pour inhabituel qu'il est dans le climat de ce pays est la conséquence normale du progrès des idées politiques et de l'influence de l'émancipation des territoires voisins, surtout la proclamation récente des républiques qui constituaient jadis l'Afrique Équatoriale Française. L'A. ignorait ces contingences lors de la rédaction de son travail et pourtant il semble les avoir

prévues. Son avant-propos en fait foi : garder la tête froide, tel est le conseil qu'il donne à tous. Car un malaise existe effectivement, décelable aussi bien chez les Africains que chez les Européens. L'influence de Moscou n'y est pas étrangère, Le Caire et Accra se chargent de compliquer la situation en excitant les esprits à professer un nationalisme implacable. La confiance manque, remarque l'A. : à la suite des événements de Léopoldville, le leit-motiv de la propagande en vue de la reprise des investissements est qu'il faut rétablir cette confiance pour former un état fort constitué des deux communautés raciales. Ceci nous conduit à rechercher quels pourraient être les interlocuteurs valables : pour affirmer qu'ils représentent « quelque chose » et donc plus qu'eux-mêmes il leur faudra prouver qu'ils sont réellement mandatés par une fraction notable de la population. Or, nous assistons, dans certaines villes — essentiellement Léopoldville, Luluabourg et Elisabethville. — à l'éclosion de partis politiques divers qui élaborent des programmes et présentent des revendications. Il serait absurde de perdre de vue que ces trois villes comprennent environ 500.000 habitants ensemble alors que le Congo en a plus de 12 millions. La voix des chefs traditionnels exprime à coup sûr plus pleinement l'opinion du « pays réel » ; les politiciens ne représentant encore actuellement guère qu'eux-mêmes (sauf l'Abako, essentiellement limitée à l'ethnie Bakongo) et quelques partisans faisant partie « d'une jeunesse intellectuelle , ignorante du passé, imbue de théories et de doctrine, grisée par des slogans et impatiente de tout conquérir d'un pays dont l'existence est pour elle une révélation et dont elle n'a pour sa part encore que bien peu mérité » (p. 5).

Alors que tout ce beau monde se plaint, récrimine, accuse, revendique, cherche avant tout à se faire une place au soleil — et la mentalité même de l'Africain le prépare à devenir politicien retors, discutailleur, beau parleur suivant en cela ses aînés européens et autres — l'A. lui ne cherche qu'à faire le point de nos réalisations. Sobrement et rapidement il retrace l'intervention belge sauvant le bassin conventionnel du Congo de l'esclavage et des guerres tribales. Il justifie le principe de la souveraineté belge après la reprise de l'État Indépendant du Congo, après le traité de Saint-Germain en Laye et plus récemment en application de la Charte des Nations-Unies. Il analyse l'action belge en faveur des populations autochtones et la politique de gouvernement indirect par l'intermédiaire des chefs traditionnels. Il relève spécialement que la population extra-coutumière représente 23% du total, soit une minorité mais très remuante. Ceci nous fournit matière à réflexion quant à la réalité de la représentation du peuple par certains revendicateurs extra-coutumiers, sans contact avec la majorité coutumière. Or celle-ci a à sa tête des chefs de valeur, tout aussi compétents que les leaders citadins et représentent eux l'immense majorité du pays. Il y a encore un autre motif de leur faire confiance : durant 50 ans de présence belge c'est sur eux qu'ont reposé, avec succès, toutes nos entreprises. Ensuite sont passées en revue les institutions politiques, administratives et judiciaires dans lesquelles l'A. voudrait voir disparaître définitivement toute trace de discrimination raciale.

Nous voudrions cependant apporter une restriction à ses affirmations. Nous estimons qu'il se trompe lorsqu'il affirme que l'actuelle répartition en provinces du territoire congolais a acquis une stabilité réelle. Administrativement peut-être, mais non au point de vue ethnique. Les Mongo p. ex. constituent une ethnie assez homogène, artificiellement divisée et dont les diverses tribus sont réparties entre les provinces de Léopoldville, de l'Équateur, du Kasai, Orientale et du Kivu. Nous trouverions plus facilement une réelle cohésion de ce côté qu'au sein de chaque province, de même

que celle des Bakongo est solide, sans relation avec les Bayaka, par exemple, qu'ils méprisent profondément.

L'A. termine en analysant sous le titre « Réflexions finales au sujet du malaise congolais » l'attitude que chacun doit adopter : bon sens pour les Belges du Congo et abandon par eux de toute attitude outrancière, trêve des querelles politiques pour les Belges de la Métropole, pour leur permettre de mesurer leurs responsabilités, conscience chez les Congolais que l'action belge en leur faveur ne fait que s'intensifier.

René Philippe

A. DURIEUX : Souveraineté et Communauté belgo-congolaise. Ac. Roy. Sc. Col. Cl. Mor. Pol. Mém. in 8°. Nouv. Sér. XVIII, 2, Bruxelles, 1959, 92 pp., 100 frs.

On sait que suite au Testament de Léopold II, daté du 2 août 1889, en prévision de l'annexion future par la Belgique des territoires composant l'Etat Indépendant du Congo, l'article premier de la Constitution fut modifié et complété par la loi du 7 septembre 1893 dans les termes suivants : « Les Colonies, possessions d'outre-mer ou protectorats que la Belgique peut acquérir sont régis par des lois particulières. Les Troupes belges destinées à leur défense ne peuvent être recrutées que par des engagements volontaires ».

La terminologie de cette disposition constitutionnelle, qui témoigne clairement des sentiments de méfiance avec lesquels la Belgique se résignait à l'annexion éventuelle trouve son explication officielle dans l'Exposé des Motifs, le Rapport de la Commission de la Chambre et le Compte-Rendu des Débats parlementaires. Il est bien précisé dans ces documents que nonobstant l'extension de la Souveraineté belge, les nouveaux sujets seraient privés de la citoyenneté ; que le Congo ne constituerait pas une nouvelle Province et *qu'il ne ferait pas partie du territoire national*.

Cette dernière affirmation qui répondait assez bien aux hésitations de l'opinion — pensons au droit de préemption de la France — s'inspirait dans son principe de la « théorie des fragments d'Etat » de Jellinek, Professeur à Heidelberg. Ce juriste professait « qu'un territoire acquis conformément aux règles du droit international pouvait rester fondamentalement distinct du territoire de l'Etat conquérant ». Il illustre sa théorie par l'exemple des territoires des pays protégés allemands (*Schutzgebiete*) soumis à la souveraineté de l'Empire allemand sans faire partie du territoire de l'Empire ; possessions d'Empire, mais non parties d'Empire et conséquemment territoire étranger pour l'Empire.

Or, cette théorie qui paraît avoir séduit nos hommes d'Etat de 1892-93 et qui semble encore rallier de nos jours la grande masse était déjà fortement critiquée à l'époque par les spécialistes du droit des gens tant en Allemagne qu'en France (Rolland, Lampué, Pradier-Fodéré, Bonfils, Van den Heuvel, Arntz), qui tous enseignaient la théorie de l'intégration des territoires des Colonies dans le territoire de l'Etat.

Le Professeur Van den Heuvel s'exprimait comme suit : « Le Gouvernement a déclaré dans l'Exposé des Motifs précédant la proposition de révision que « les

Colonies ne feraient pas partie du territoire national ». La proposition nous semble un peu hardie. La plupart des auteurs qui ont écrit sur le droit international distinguent, il est vrai entre le « territoire continental » et le « territoire colonial ». Mais cette distinction ne les empêche pas de considérer le « territoire colonial » comme partie intégrante du « territoire national ». Le territoire est l'espace sur lequel chaque État exerce sa souveraineté. Or, la Belgique, si elle possède un jour des Colonies, prétendra à juste titre, exercer sa souveraineté d'une manière exclusive sur ses Colonies... » (cité par M. Durieux, *La Belgique et le Congo*, revue Zaïre, avril 1953, p. 347).

Aux hommes d'État — tels Hoyois et Beernaert — qui en 1908 confondaient encore la question de la personnalité de la Colonie avec celle de la Souveraineté, le Ministre Renkin fit une remarquable mise au point : « La disposition (octroyant au Congo une personnalité distincte de celle de la Métropole) se fonde sur la nécessité de séparer le patrimoine de la Colonie de celui de la Métropole et, pour réaliser cette séparation, il fallait constituer la Colonie en entité juridique distincte... Bien qu'ayant une personnalité propre et soumise à une législation distincte, la Colonie est territoire national. La Belgique et sa Colonie constituent les parties d'un seul et même État. Entre territoire national et territoire étranger il n'y a pas de milieu. Le territoire national, c'est tout l'espace sur lequel chaque État exerce sa souveraineté. » (*ibidem*, p. 379).

Quarante-cinq ans plus tard, le 15 janvier 1953, dans un discours qu'il prononça au Cercle Royal Africain, M. Dequae, Ministre des Colonies s'exprimait en termes encore plus catégoriques : « Il résulte de la Constitution, de la Charte coloniale et de nos autres textes fondamentaux que la Belgique et le Congo belge constituent un seul et même État, que le territoire de la Belgique et celui du Congo belge constituent ensemble le territoire national et que la souveraineté nationale belge s'exerce à la fois sur la Belgique et sur le Congo belge » (*ibidem*, p. 379).

On peut donc tenir pour certain que le Congo belge, bien que soumis à un régime législatif différent, fait partie du territoire national au même titre que la Flandre occidentale ou la Province de Liège. Au reste, le serment institutionnel du Roi vise l'intégrité de la Belgique autant que celle du Congo.

Pour s'en convaincre, il suffit de relire le discours que tint le Roi le 17 mai 1955, au Stade Baudouin à Léopoldville en présence d'une foule estimée à 75.000 personnes. Ce discours constituait « une remarquable synthèse des principes essentiels qui dominent la situation de droit et de fait de la Belgique d'Europe et de la Belgique d'Afrique » (p. 46.). S'adressant à ses auditeurs européens et congolais, le Souverain les appelle ses chers *compatriotes* et il poursuit : « *A tous je demande de rester unis dans le même amour de la Patrie... C'est avec fierté que je prends aujourd'hui la parole devant vous, dans la Capitale de nos territoire d'outre-mer donnés à la souveraineté belge par le génie de Léopold II... Nous savons les impératifs que nous impose notre souveraineté et celle-ci doit être exercée sans partage. Nous entendons nous maintenir strictement dans le cadre de ces sages conceptions grâce auxquelles l'indépendance de nos territoires d'outre-mer est assurée...* » (cité par l'A., p. 46-47).

On voudra bien peser ces derniers mots et les confronter avec la Déclaration du 13 janvier consécutive à des événements dans lesquels il est difficile de ne pas voir une action étrangère.

On ne peut s'étonner dans ces conditions que la Déclaration aît jeté la con-

fusion dans les esprits. Qu'on le veuille ou non l'indépendance trouve son expression dans la souveraineté.

Bien que ce Mémoire ait été rédigé quelques semaines avant la Déclaration, l'A. semble avoir pressenti quelle en serait la nouvelle orientation sous la pression de quelques éléments qui ne pouvaient en aucune façon être considérés comme des « interlocuteurs valables ». L'affirmation d'un futur régime d'autonomie eut constitué un objectif qui aurait recueilli l'adhésion unanime (pp. 77-79).

Dans la première partie de cette étude, M. Durieux étudie la notion de souveraineté à travers les théories des Professeurs Rousseau, Scelle, Colliard et d'autres encore. La matière nous paraît trop complexe pour en retracer ici un résumé. La 2ème partie est consacrée à la communauté belgo-congolaise, dont l'A. analyse les éléments d'existence pour développer dans un dernier Chapitre les perspectives de l'évolution du régime politique actuel.

Quelles sont en définitive ces perspectives ? Il est malaisé de se prononcer à ce sujet, car, ainsi que le relève le Professeur De Visscher, la souveraineté tient à la Politique comme au Droit. On pourrait imaginer une forme d'Union personnelle (comme autrefois la Belgique et l'État Indépendant du Congo jusqu'en 1908, l'Angleterre et le Hanovre jusqu'en 1837, les Pays-Bas et le Luxembourg jusqu'en 1890) ou une forme d'Union réelle (Suède-Norvège jusque 1905 ; Autriche-Hongrie jusqu'en 1918 ; Danemark-Islande jusqu'en 1944) ou même une Confédération. Le Message des Anciens Combattants du Congo belge et du Ruanda-Urundi adressé au Premier Ministre en juin dernier fait allusion à une reconstitution de l'ancien État Indépendant vers quoi aspirerait l'immense majorité des habitants de ce pays.

Ph. de Rode.



La Sanford Exploring Expedition.

Abbréviations bibliographiques :

- A. *T. Archives de Tervuren*
Aug. *Mgr Augouard : 28 années au Congo.*
B. C. B. *Bibliographie Coloniale Belge.*
Bir : *Bulletin de l'Institut Royal Colonial Belge.*
B. O. *Bulletin Officiel*
Cil *Le Congo Illustré*
Coq *Coquilhat : Sur le Haut Congo*
Gl. *Glave : Six Years of Adventures in Congo Land*
Mg. *Le Mouvement Géographique*
Th *Thomson : Fondation de l'Etat Indépendant.*
Triv. *Trivier : Mon Voyage au Continent Noir.*

I Au Congo.

Le 28 juin 1886 se constitue « la première des entreprises belges ayant le Haut-Congo comme champ d'action » (BCB. I, 177). C'est la Sanford Exploring Expedition (SEE) qui a pour but « d'explorer officiellement le Haut-Congo » (BCB. I, 514; Bir. 1945, 421), ou bien « d'entreprendre le commerce de l'ivoire et du caoutchouc dans le Haut-Congo ».

Sanford était ministre plénipotentiaire des États-Unis à Bruxelles, ancien membre du comité de l'Association Internationale Africaine et ami du Roi Léopold II. Il avait rendu des services inestimables à l'œuvre du Roi (BCB. III, 778; Cil. 1892, 193; Cil. 1894,65). Il est nommé membre du comité exécutif de l'A.I.A. en juin 1877. En janvier 1878 il est, avec Greindl, l'envoyé du Roi pour rencontrer Stanley à Marseille, et devient l'intermédiaire entre le Roi et Stanley (Th, 64). Un terrain d'entente est trouvé et, le 25 novembre 1878 Stanley est à Bruxelles, avec un groupe international de banquiers et de commerçants, qui forment le Comité d'Études du Haut-Congo (Th, 65).

En novembre 1883 Sanford est envoyé à Washington pour obtenir la reconnais-

sance des États Libres du Congo par les États-Unis. Il réussit encore. En 1884 le Président des États-Unis envoie une mission officielle, composée de Tisdell et Taunt, pour étudier la valeur économique et l'avenir du Congo.

Tisdell était nommé agent diplomatique des États-Unis auprès de l'A. I. (Mg. 7 septembre 1884, 51). Il vient à Bruxelles pour s'embarquer pour le Congo (Mg. 1884,61), puis va assister le ministre des États-Unis à la Conférence de Berlin (Mg. 1884,70). Ce n'est que le 22 mars 1885 que le Mg. (p. 23) annonce son arrivée à Vivi, d'où il se rend au Pool, en compagnie du Dr. Leslie. Tisdell visite de Chavanes à Brazzaville, le 26 février 1885 ; il est très pessimiste. Il ne va pas plus loin que Léopoldville, et « l'on n'a pas oublié le joli tapage que produisit son rapport dans lequel il déclarait carrément que l'entreprise du Congo n'était qu'une vaste mystification » (Mg. 1887,32).

Taunt monte au Haut-Congo, passe un jour avec Liebrechts à Bolobo, va à Equateur-Station d'où un missionnaire protestant l'accompagne vers le haut (Aug. II, 513) sur l'Henry Reed, avec deux autres Missionnaires, arrive aux Bangala le 30 juillet, en part le 5 août (Coq, 355) et atteint Stanleyville. Mg. du 13 novembre 1885 annonce son retour en Europe, et Mg. du 10 janvier 1886 dit que Taunt est très satisfait de son voyage (p. 3) (Sur Taunt, cfr. Bir. 1954,566). Son rapport est très favorable et Taunt n'hésite pas à s'intéresser à une vaste entreprise commerciale dont son rapport avait provoqué la création et dont il accepte la direction (Mg. 1887,32).

Le décret du 27 février 1887 et les statuts (B. O. 1888,68) disent :

1° Il est formé, sous la firme « Sandford Exploring Expedition » une société ayant pour objet le commerce et les explorations commerciales au Congo.

« 2° Son siège social est établi à Anvers, rue des Beggards, 6.

« 3° La durée de la Société sera de deux ans six mois, à dater du 1^{er} juillet 1886 pour finir au 31 décembre 1888.

« 4° La Société est formée au capital de 300.000 frs, dont 150.000 versés.

« 5° Les associés ne sont responsables que jusqu'à concurrence de leur mise.

« 6° Le siège de la Société, au Congo, est établi à Matadi.

« 7° Les personnes préposées à la gestion de la Société sont, à Anvers, le baron Weber de Treuenfels, et, au Congo, le major W. G. Parminter, Head-agent. »

Le premier conseil d'administration est formé par G. Brugmann, Baron L. Weber, Em. Cambier, M. S. Sanford et Albert Thijs (Mg. 1887,31 ; Mg. 1888,101,109). Le capital social est fourni en majeure partie par Brugmann, baron Weber, Balser, Malefiori-Levi, de Calonne, de Haas, Levita (Cil 1892,193).

Beaucoup des premiers membres de la société lui vinrent du personnel de l'État Indépendant ; citons Parminter, Hodister, Casement, Deane, Ward, Swinburne, Butska, Glave, Legat, de Rothkirke, Baily (Mg. 87,49)

Que le lecteur nous permette d'insérer ici copie d'un double document des Archives de Coquilhatville, assez important pour l'imprimer in extenso :

ETAT INDÉPENDANT DU
CONGO

Bruxelles, le 30 octobre 1886.

Département des Finances

N° 466

Domaine

O B J E T :

*Location des stations de
l'Equateur, d'Upoto à la Sanford
exploring Expedition.*

Monsieur l'Administrateur Général,

En vous entretenant par ma dépêche du 29 septembre dernier, n° 391 (spécial 120), de la location, à la « Sanford Exploring Expedition », de nos anciennes stations de Manyanga-Sud, de l'Equateur, d'Upoto et de Yullulema, et de terrains à Matadi et à Kinchassa, je vous ai écrit que vous pouviez fixer un terme raisonnable pour la durée des baux, de manière à garantir Mr Sanford contre une trop brusque expulsion.

Mr Sanford m'a demandé que ce point fût réglé le plus tôt possible, les dépenses à faire pour la construction éventuelle de nouveaux magasins devant dépendre plus ou moins de la durée de la concession.

Voici, Monsieur l'Administrateur Général, les dispositions qui m'ont semblé pouvoir être adoptées quant aux stations de l'Equateur, d'Upoto et d'Yullulema :

1° Ces stations seront données en location à la « Sanford Exploring Expedition » pour un terme de cinq années, à charge d'entretenir les constructions existantes, d'accorder, dans les limites de ce qui est possible et raisonnable, l'hospitalité à nos agents (ceci est à préciser d'accord entre vous et le représentant de Mr Sanford).

2° A l'expiration des cinq ans de bail, la Sanford Expedition aura un droit de préférence pour l'acquisition des stations, sauf le droit que se réserve l'Etat de reprendre ce qui lui serait nécessaire pour son propre service.

3° Si l'Etat, à l'expiration du terme de cinq ans, reprend pour son service une partie des propriétés louées ou si les stations ou une partie des terres qui en dépendent doivent être expropriées pour cause d'utilité publique, l'Etat payera à la Société Sanford, pour toute indemnité, la valeur des constructions élevées par elle.

La Société ne recevra aucune indemnité du chef de ses constructions si elle renonce au bail, ou si, à l'expiration de celui-ci, elle ne fait pas usage du droit de préférence mentionné au n° 2.

4° Dans le cas où la Société renoncerait au bail ou n'userait pas du droit de préférence, elle ne pourrait cependant abandonner les stations sans en avoir prévenu l'Administrateur Général au Congo suffisamment à l'avance pour que les agents de l'Etat puissent reprendre possession de ces établissements.

Vous pourrez céder aux mêmes conditions la station de Kwamouth quand elle aura été évacuée par les Missionnaires.

En ce qui concerne la station de Manyanga-Sud, je lis dans une lettre que vous avez écrite le 5 août dernier à Mr Taunt et dont Mr Sanford m'a communiqué copie : « Nous vous céderons la station de Manyanga Sud moyennant un loyer an-

nuel, le bail pourra être transformé plus tard en un acte de vente, mais dans la situation actuelle l'Etat se réserve le droit de reprendre possession de Manyanga-Sud, s'il le juge utile à ses intérêts. »

Il est utile en effet que nous ayons en tout temps la faculté de reprendre cette station, et il m'a paru que, pour Manyanga Sud, nous pouvions admettre les causes indiquées plus haut sous les N° 1, 2 et 4, en modifiant de la manière suivante ce qui est dit au n° 3 :

— 3° L'Etat se réserve le droit de reprendre en tout temps la station de Manyanga-Sud, ou une partie quelconque des terres qui en dépendent, sans avoir à payer à la Société aucune autre indemnité que la valeur des constructions qu'elle aurait élevées sur les terres reprises par l'Etat. La Société n'aura droit à aucune indemnité si elle renonce elle-même au bail, ou si, à l'expiration de celui-ci, elle ne fait pas usage du droit de préférence.

Quant aux terrains de Matadi et de Kinchassa, ils seront également donnés en location pour cinq ans, en posant, pour leur acquisition éventuelle et leur reprise éventuelle par l'Etat, les mêmes conditions que pour la station de Manyanga Sud.

Je me suis mis d'accord avec Mr Sanford sur les clauses qui précèdent, et vous pouvez, Monsieur l'Administrateur Général, les prendre pour base des contrats que vous ferez avec le représentant de l'Expédition.

Il est entendu que j'ai fait les réserves nécessaires quant aux particularités qui seraient ignorées à Bruxelles et qui pourraient rendre nécessaires des arrangements différents.

Je ne suis convenu de rien avec Mr Sanford quant au prix de ces locations ; je ne sais en effet ni quelle est l'étendue des terres louées ni quelle est l'importance des constructions ; toute latitude vous est laissée à cet égard, ainsi que j'ai eu l'honneur de vous le dire dans ma dépêche du 29 septembre.

Agréé, je vous prie, Monsieur l'Administrateur Général, l'expression de ma considération la plus distinguée.

L'Administrateur Général
Du Département des Finances
S. (Van Neurs.)

Entre Monsieur Destrain Edouard, Conservateur des titres fonciers, dûment autorisé, d'une part ;

et

Monsieur E. H. Taunt, Commandant la Sanford Exploring Expedition, se portant fort pour cette Société, d'autre part ;

Est intervenue la convention suivante :

Article I. - L'Etat Indépendant du Congo donne en location à la Sanford Exploring Expedition un terrain et les constructions qui y sont élevées, situé à **Equateur**, comprenant l'ancienne Station de ce nom, moyennant un loyer annuel de CENT FRANCS payable par anticipation.

Article II. - Cette Station sera donnée en location à la Sanford Exploring Expedition pour un terme de Cinq années à courir du Premier Janvier 1880 sept, à charge d'entretenir les constructions existantes, d'accorder dans les limites de ce qui est possible et raisonnable l'hospitalité à nos agents, d'y entretenir un personnel et une force suffisante pour la défense de l'établissement, d'accorder à nos va-

peurs ou embarcations sur le fleuve l'aide et l'assistance qu'ils pourraient requérir le cas échéant.

Article III. - A l'expiration des 5 années de bail, la Sanford Exploring Expedition aura un droit de préférence pour l'acquisition des stations sauf le droit que se réserve l'Etat de reprendre ce qui lui serait nécessaire pour son propre service.

Article IV. - Si l'Etat à l'expiration du terme de 5 ans reprend pour son service une partie des propriétés louées, ou si les stations ou une partie des terres qui en dépendant (sic) doivent être expropriées pour cause d'utilité publique, l'Etat paiera à la Société Sanford, pour toute indemnité, la valeur des constructions élevées par elle. La Société ne recevra aucune indemnité du chef de ses constructions si elle renonce au bail, ou si, à l'expiration de celui-ci elle ne fait pas usage du droit de préférence mentionné à l'art. III.

Article V. - Dans le cas où la Société renoncerait au bail ou n'userait pas du droit de préférence, elle ne pourrait cependant abandonner les stations sans en avoir prévenu l'Administrateur Général au Congo suffisamment à l'avance pour que les Agents de l'Etat puissent reprendre possession de ces établissements.

Article VI. - Le preneur s'engage à remettre à l'expiration du bail la Station en bon état de conservation.

Article VII. - Si les indigènes réclament le paiement de coutumes commerciales elles seront à la charge du preneur.

Fait en triple expédition à Boma, le seize Juillet 1880 sept.

Sign. 1) A. B. Swinburne
2) Ppro. Lieut. E. Taunt
Comm. Sanford Exp. Exp.
3) Destrain.

Après ces textes il n'est pas étonnant qu'on s'est demandé quelle était la part royale dans cette fondation, quel était le but réel d'une société commerciale créée seulement pour deux ans et demi et qui recevait en bail de cinq ans quatre anciennes stations gouvernementales ! Ainsi Trivier, 68 écrit :

« Le 2 février nous nous amarrions à la station de l'Équateur, fondée par Stanley, comme d'ailleurs tout ce qui a été fait au Congo. A l'heure où nous la visitâmes, elle ne possédait aucun représentant de l'État du Congo, à moins qu'on ne considère comme un de ses agents le directeur local de la Sanford Company qui s'y est établi.

« On ne sait véritablement que croire au sujet de cette Compagnie qu'on dit avoir été créée par l'État lui-même. Ne pouvant se livrer ouvertement au commerce de l'ivoire, ce dernier s'abriterait sous le manteau américain afin de couvrir ses petites opérations. Sur le Congo, tout le monde est unanime à prétendre que le Sanford et l'État Indépendant ne font qu'un ; et ce qui le prouverait assez, c'est l'appui qu'il donne en toute occasion à cette Société commerciale ».

Et Fox Bourne écrit dans *Civilisation in Congoland*, 121 : « Le général Sanford, le protagoniste américain des projets du Roi Léopold dès les débuts et, avec Monsieur Georges Brugmann, le fondateur de l'association qui porte son nom, peut être considéré comme le pionnier du commerce direct d'ivoire et de caoutchouc avec les indigènes de l'intérieur, commerce qui fut accompagné de si terribles exactions. Mais ces transactions, tant qu'il en a assumé la gestion, semblent avoir été menées en toute

honnêteté ; son principal agent durant les premières années, M. E. J. Glave, un jeune anglais, capable et d'esprit ouvert, qui, à Lukolela et dans d'autres postes commerciaux qui débutaient dans ce qui est maintenant le district de l'Equateur, trouvait que les cannibales eux-mêmes peuvent devenir nos amis et s'élever jusqu'à la civilisation si on les traite avec justice et générosité, mais uniquement par ces moyens ».

Au Congo, la jeune compagnie se met à l'œuvre. Le Mg. du 19 décembre 1886, 107, annonce l'arrivée au « bas-Congo du personnel d'une nouvelle firme, américaine cette fois, et ayant à sa tête M. Taunt, ancien agent officiel des États-Unis, avec un steamer démonté, destiné à la navigation du haut Congo, que cette firme se propose d'explorer commercialement ».

Taunt s'installe à Kinshassa (Mg. 1887,20) et organise l'action. Mg. du 28 août 1887,81 affirme que la compagnie déploie une grande activité. Elle a six comptoirs et quinze agents. La Florida, dont Stanley s'était servi comme allège pour son expédition, est rentrée à Léopoldville au commencement de juillet ; on y a installé une chaudière et une machine et elle est partie immédiatement à la factorerie de Luebo, commandée par Legat.

Le 21 août 1887 Parminter quitte Anvers, nommé directeur de la SEE le 15 août, en remplacement de Taunt. Les deux premières tonnes d'ivoire sont arrivées à Anvers et un second steamer, le New-York, est envoyé au Congo en pièces détachées.

II. A l'Equateur

C'est bien Glave qui ouvre la factorerie SEE à l'Equateur. Il avait été chef du poste officiel de Lukolela, du 12 septembre 1883 au 22 juillet 1885. Déjà là, comme agent gouvernemental, il a dû s'occuper de l'achat de l'ivoire. Cela ne ressort pas seulement de témoignages indigènes, se souvenant de ce qu'ils vendirent leur premier ivoire à Lukolela, mais aussi et surtout de cet extrait d'une lettre du Roi à de Winton, datée du 18 mai 1885 :

« En vue de couvrir les dépenses des expéditions exploratrices que j'aimerais confier à M. Stanley, il serait très désirable de mettre à profit l'ivoire, c'est à dire de l'acheter et de le revendre... Quant à la question de l'ivoire, rappelez les ordres que vous avez donnés d'acheter le plus possible et faites-moi parvenir vos suggestions. Ne devrions-nous pas confier l'affaire à une firme commerciale ou à un syndicat ? Nous lui laisserions l'usage du Stanley, mais le syndicat aurait à nous donner une certaine somme à déterminer plus tard.

« Ou serait-il plus sûr et mieux de faire tout cela nous-mêmes et dans ce cas quels sont les moyens qui vous sont nécessaires?... Ne serait-il pas bon de donner des ordres pour acheter le caoutchouc très bon marché et de le faire apporter à Léopoldville ? » (A. T.-doss. de Winton, n° 12).

De Lukolela, Glave est descendu sur Bolobo, pour y attendre de nouveaux ordres, et, en décembre 1885, il est envoyé à Equateur-Station où il trouve Pagels et Liebrechts. Avec Pagels, il ferme ce poste le 13 mars 1886, descend à la côte et arrive en Angleterre le 10 juin.

Sur le conseil de Stanley lui-même il s'engage à la SEE le 1.7.86 et reprend le chemin de retour après seulement dix semaines de vacances. Le 26 septembre 1886 il est au Congo où on le désigne pour le poste de l'Equateur, « dans le district des Bukuté » (Gl. 169). Dans une lettre du 13 décembre 1886, le Rév. Mc Kittrick écrit

qu'il vient d'apprendre par Van Gele que l'ancienne station de l'État va être occupée par la SEE. Glave ne semble donc pas encore arrivé à destination à cette date. Mais le Mg. du 29 mars 1887 écrit : « M. Glave a pris passage à bord du **Henry Reed** jusqu'à l'Équateur, dont il va prendre la direction ». C'est le bateau qui est parti de Léopoldville le 15 janvier, et qui conduit Van Gele vers la Lulonga et le Lopori, qu'il explore en février 1887 (Mg. 87,54).

Et le Mg. 1887, p. 54 annonce que « M. Glave, ancien agent de l'État, relève la station de l'Équateur pour compte de la SEE. M. le Capitaine Van Gele y a maintenu un poste de dix soldats zanzibarites et haoussas ».

Glave a certainement profité de son autorité précédente, ainsi que de celle de Van Gele, mais nous n'avons presque aucune donnée sur ses succès commerciaux en dehors de son propre livre qui en donne très peu. Dans toute la partie de son ouvrage qui traite de cette période, il ne mentionne ni les missionnaires protestants qui habitent à quelques pas de lui, ni Van Gele dont il habite la maison et qui vient souvent passer des jours et des semaines au poste qu'il a fondé, ni Boulanger qui a été son chef immédiat.

« La station de l'Équateur, écrit-il, était un centre très important.. Un échange commercial extensif existait déjà entre les indigènes » (Gl. p. 171). « Je constatai que j'étais au milieu des puissantes tribus nkundo, dont les coutumes et usages ressemblent beaucoup à ceux des Bobangi de Lukolela, mais qui parlent une autre langue » (172). « Les indigènes des alentours étaient ouverts et amicaux et il ne me fallait que peu de tact et de patience pour rester toujours dans les meilleurs termes avec eux » (172).

Il n'a qu'un seul zanzibarite avec lui et engage ses serviteurs sur place. Son boy personnel, Bienelo, de Wangata, le sert très bien pendant tout son terme (203). Il va visiter Bonsole et fait l'échange de sang avec le chef Euelo, qui est en guerre avec Mbandaka Nsi (181). Il décrit assez bien les Balumbe qui habitent près de Bonsole (185).

Pendant les premiers mois de son séjour à l'Équateur, Glave ne semble pas encore disposer d'un bateau. Stanley avait obtenu la *Florida* comme allège pour son expédition (Mg. 87,53), il l'emmènera à Équateurville, où il dînera le 25 mai 1887, en compagnie de Glave et de Van Gele. Le bateau ira jusqu'à Yambuya (Mg. 87,79) et rentrera à Léopoldville au commencement de juillet 1887, y recevra machine et chaudière et repartira le 17 ou 18 août (Mg. 87, pp. 87, 93,97).

Entretiens, à l'Équateur, Mc Kittrick explore la Lulonga en mars 87 (Mg. 87, 84) et, en avril, Van Kerkhoven monte dans l'Ikelemba jusqu'à hauteur de Bombimba, où la fièvre l'oblige à retourner et à se reposer quelques jours à l'Équateur (Mg. 87,89).

Pour la SEE « les nouvelles de cette station sont excellentes, écrit Mg. 87,97, C'est M. Glave qui la dirige. Il en a fait, paraît-il, un établissement de premier ordre, avec plantations et potagers, où sont cultivés, avec plein succès, tous les légumes d'Europe. Les rapports avec les indigènes sont excellents. Les indigènes sont extrêmement pacifiques. M. Glave n'a pour sa défense qu'un seul soldat zanzibarite ».

Dans tout le récit de Glave il n'y a pas trace d'un autre blanc à Équateurville que lui-même, là où la *Florida* lui emmène pourtant, dès son premier voyage au service de la SEE, un directeur dans la personne de M. A. Boulanger. Le P. Augouard note, dans son tome II, p. 558, qu'il croise, le 27 août 1887, la *Florida* qui monte à Équateurville avec M. Boulanger. Dans le récit de son voyage dans le haut-Congo, novembre

1887, Thys aussi écrit que « l'ancienne station de l'Équateur est occupée actuellement par une mission et par une factorerie de la SEE, dirigée par M. Boulanger, ancien agent de l'Association du Congo » (Mg. 88, 29). Et, à sa descente des Bangala, Ward accoste à Equateurville, le 10 avril 1888, où il s'entretient avec M. Boulanger et les missionnaires Murphy et Banks (Ward: My Life with Stanley's rear Guard, London, 1891, 197).

Ce Boulanger Arthur sera engagé le 16 mai 1889 par la S.A.B. pour 4 ans comme chef du district commercial de l'Équateur ; il reprendra la gérance de Kinshasa, descendra, malade, à Matadi et mourra en route (Arch. SAB, Bruxelles).

Le 13 septembre 1887 l'Henry Reed arrive à Équateurville, y amenant M. et M^{me} Banks, ainsi que M. et M^{me} Bellington, ces derniers en voyage de noce (Mg. 87, p. 97 et 108).

Puis, le 2 octobre de cette année, Van Gele part de Léopoldville, sur l'En Avant, et vient à Équateurville, organiser sa grande expédition de l'Ubangi (Mg, 1887, p. 104, 111 ; Mg. 1888, p. 27 et 37 :

« C'est à la station de l'Équateur, qui depuis plusieurs années sert de base à ses explorations, que M. le capitaine Van Gèle organisa sa nouvelle expédition. Celle-ci se composait, comme moyen de transport, du steamer En Avant, le vétéran des vapeurs du haut Congo, remorquant une grande pirogue des Stanley-Falls, conduite par seize pagayeurs et pouvant contenir cent personnes. Comme personnel, outre le capitaine Van Gèle, M. le lieutenant Liénart, de l'artillerie belge, le capitaine de steamer Schönberg, et l'ingénieur mécanicien Hanssens ; puis 17 soldats haoussa et zanzibarites et 24 indigènes de l'Équateur ». Cette expédition ne partit de l'Équateur que le 26 octobre (ib.).

Le 27 novembre le Holland, de la Maison Hollandaise, arrive à Équateurville de l'Ubangi, et part le lendemain vers Lulonga ; le 29 du même mois c'est le Stanley, venu du Pool, qui part le 30 vers Bangala, avec Thys ; le 3 décembre arrive l'Henry Reed, qui part le 5 pour Lokulela ; le 6 Holland revient de la Lulonga pour repartir le 7 vers le bas ; ce même 7 le Stanley est de retour des Bangala, pour partir le 8 vers le Kasai ; et le 9 l'A. I. A., venu des Bangala, pour y retourner le 10. (Mg. 1888. p. 18).

Pourtant les affaires ne doivent pas aller trop mal, car Glave écrit qu'à l'arrivée de la Florida il a déjà un stock de plusieurs tonnes d'ivoire, achetées contre des tissus, du fil, des sonnettes, etc. (p. 187).

Le premier voyage de Glave avec ce bateau est dans la Lulonga. A 50 lieues en amont de l'Équateur il atteint le village de Lulungu, qui réclame un tribut de toute pirogue qui passe (p. 188). Chaque village offre en vente des esclaves, qui attendent, liés des pieds et du cou, dans une misère affreuse, un acheteur. Rien qu'à Basankusu il trouvait cinq cents esclaves exposés ainsi pour la vente (p. 191). « Continuellement de grandes pirogues arrivaient du bas, avec des marchandises de toute sorte pour acheter des esclaves. Il y a un grand commerce entre l'Ubangi et la Lulonga. Les gens de l'embouchure de l'Ubangi achètent les esclaves Balolo à Basankusu et à d'autres marchés. Ils les amènent sur l'Ubangi et les échangent contre l'ivoire... Chaque mois des centaines d'esclaves sont ainsi emmenés » (p. 191). D'autres sont vendus dans les grands villages du fleuve Congo (192). Ces esclaves viennent surtout du pays des Balolo, qui habitent les rives de la Maringa et du Lopori, et qui sont razzés à tout instant par des hordes de Lufembé et de Ngombé, qui vont vendre leurs esclaves à Basankusu... ».

La **Florida** entre la Maringa et s'arrête pendant trois jours à Malinga, où Glave reçoit ou achète beaucoup d'ivoire. Puis il arrive à Baulu, le marché le plus important de la rivière (198). Il y achète deux tonnes d'ivoire à 4 cents le kilo (198), et cela en un après-midi.

« Pendant ce voyage dans la Maringa, je visitai chaque village et je montai la rivière jusqu'au point où elle était devenue si étroite que je pus à peine tourner le bateau » (199). Les gens n'y connaissent pas encore la valeur des pointes d'ivoire (p. 200), qui sont obtenues surtout par les "Bambutu" de l'intérieur.

Après ce fructueux voyage la **Florida** rentre à Léopoldville avec le stock d'ivoire. Glave l'accompagne (et peut-être aussi Boulanger, car le Mg. du 26 février annonce que « Delcommune et ses adjoints MM. De Meuse et Boulanger sont à Léopoldville.. pour commencer l'exploration commerciale du haut fleuve », et celui du 20 mai, p. 47, que la **Florida** vient de rentrer à Léopoldville d'un voyage au Kasai, le 26 mars).

Le **Florida** restera à Léopoldville et Glave remontera à l'Équateur avec le nouveau bateau de la SEE, plus petit et plus adapté aux petites rivières, le **New-York**, le 16 avril 1888. Pourtant Boulanger doit être remonté plus tôt, car le 10 avril Ward est à Équateurville et y cause avec Boulanger, Murphy et Banks. Ce Ward monte sur le **Stanley** (qui était parti de Léopoldville vers les Bangala le 18 mars, Mg. 1888, p. 47) et qui descend maintenant au Pool. Le 15 avril Ward rencontre Deane, campé en face de Kwamouth, entrain de chasser l'éléphant (Ward : *My Life*..p. 107).

Ce Deane, ancien agent de l'État, était rentré en Afrique en 1887 comme agent de la SEE. Avait-il ouvert une factorerie de la SEE à Lukolela, et chassait-il l'éléphant pendant ses loisirs ? Un fait est que le peintre flamand Frans Hens, montant le fleuve en herborisant et en dessinant, le rencontre un peu plus tard à Lukolela et l'accompagne plusieurs fois à la chasse (Rev. Congolaise, novembre 1948 ; Band, Kerstnummer 1953, p. 65). Deane est tué, vers le 15 juin, par un éléphant, pendant la chasse sur rive française (1). C'est de Chavannes qui fit l'enquête. Selon D. 513, la seconde tombe du cimetière de Lukolela renferme les restes de Mokukulu, tué par un éléphant sur le côté français dans la forêt nommée Sambo. Ce nom de Bokukulu deviendra célèbre dans tout le district comme synonyme de Compagnie commerciale.

A l'Équateur le commerce se développe. Quand la **Ville de Bruxelles** monte de Léopoldville vers le Kasai, le 10 avril 1888, elle croise déjà le **Holland**, bateau de la Maison Hollandaise, qui revient d'un voyage dans le Ruki. Il y a une factorerie de cette compagnie à Lulonga, et la Maison Française ne tardera pas non plus à en fonder une à la même place.

Glave ne parle pas des rivalités commerciales qui se créent entre les divers districts, entre les compagnies différentes, et entre le commerce libre et l'Administration. Van Kerckhoven, à Nouvel-Anvers, défend aux villages indigènes de prélever un tribut des cargaisons d'ivoire de passage, mais il en impose un lui-même (2). Et, dans l'euphorie passagère de ces mois, le Mg. du 23 septembre 1888 écrit : « De Léopoldville à Bangala, la sécurité est complète, même pour de simples pirogues de commerce indigènes. Celles-ci commencent à arborer le pavillon de l'État qui leur assure la libre et pacifique navigation et les couvre de sa protection ».

(1) Il a été enterré à Lukolela par les soins de la Mission Protestante (Mg. 1888, p. 67).

(2) Cfr Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences coloniales 1956-II : les Expéditions commerciales à l'Équateur. E. Boelaert.

Le 1 août 1888 le district de l'Équateur est créé, mais reste encore dirigé par le commissaire du district de l'Ubangi à Nouvel-Anvers.

Le 1 novembre 1888 Delcommune part de Léo pour Stan. Il passe par Équateurville, donne une photo de « l'ancienne station de l'État » et dit seulement que « la station de l'Équateur semble destinée à un brillant avenir commercial » (I,289). A sa descente de Stan il explore Lulonga et Maringa (2.2.89 - 14.2.89), puis Ruki et Salonga (14.2 - 25.2.89) et, au retour il passe une nuit à la station de l'Équateur sans donner d'autres détails (I,325 - 336) Cfr Aequatoria 1958 : E. Boelaert : les premières explorations du Ruki et de ses affluents, 121 - 133).

Avec le **New - York Glave** fait un voyage de six jours dans l'Ikelemba. Voici ce qu'il dit à ce sujet : Il y trouve de nombreux villages Balolo, mais tous sur la rive gauche, de peur des Lofembe et des Ngombe. Il y rencontre des douzaines de pirogues, venant de l'embouchure de la Ruki et du district des Bukuté, venues, pour acheter des esclaves (p. 202), qui sont amenés vers les grands villages de l'embouchure de la Ruki où ils sont vendus en échange d'ivoire aux gens du Ruki ou de l'Ubangi (p. 202). Car « les grands villages du Stanley-Pool, Chumbiri, Bolobo, Lukolela, Butunu, Ngombe, Busindi, Irebu, Lac Muntumba et Oubangi font rarement la chasse aux esclaves. Ce n'est que depuis le district Bakuté que celle-ci se pratique beaucoup. Et les villages du bas s'y procurent des esclaves. Car tous ces villages font journellement des sacrifices humains » (p. 205).

Glave fait ensuite encore un voyage de deux mois dans l'Ubangi. Il visite, dit-il, tous les villages jusqu'aux rapides, à 400 lieues de l'embouchure (p. 331). Il ne réussit pourtant pas à se procurer beaucoup d'ivoire, parce que les indigènes ne le cèdent que contre des esclaves.

Puis Glave descend encore une fois à Léopoldville avec son stock.

Malgré tous les succès commerciaux du poste d'Équateurville, il doit y avoir là des difficultés, car, le 12 octobre 1888, les missionnaires protestants du poste, Banks et Murphy, adressent une lettre au commissaire du district à Nouvel-Anvers pour protester énergiquement contre les cruautés de Boulanger envers les indigènes. Madame Banks, qui nous le rapporte, pp.64-66 de son livre, prétend que Boulanger aurait été déplacé encore la même année et serait mort avant de quitter le pays. Sa mémoire a fait défaut, car, le 2 février 1889 Trivier repasse par Équateurville et fait « une visite à M. Boulanger, directeur local de la SEE » (p. 68). Pourtant, en octobre 1889 M. Michiels succédera à Boulanger « qui a eu plusieurs différends avec les indigènes », nous disent les archives du Ministère des Colonies, E. I. C. vol. VI, n° 19.

Dans son " Five Years.. ", p. 306, Ward écrit qu'au commencement d'avril 1889 il rencontre, en aval de Bolobo, la Florida, avec Glave et T. Thompson, qui montent pour explorer le Ruki. Et le Mg. du 2 juin 1889, p.43, nous apprend que la Florida était partie de Léopoldville le 30 mars.

Sur ce voyage dans le Ruki, Glave donne très peu de détails. Il écrit qu'il n'avait pas osé s'y aventurer avant, sur le **New-York**, à cause de la férocité et du cannibalisme des Baruki (p. 235). Sur la Florida il est d'ailleurs accompagné d'un ingénieur anglais, Davy (p. 235), qui a construit la Florida à Léopoldville et qui en est le mécanicien (p. 171).

Après cinq heures de montée les voyageurs sont bien reçus par le village Nkole, dont les habitants avaient déjà été à Équateurville. Mais une heure en amont, l'amitié cesse et une rangée de villages bien peuplés sur la hauteur refuse tout contact. Est-ce Bokele ? Encore un peu plus loin, Glave est appelé par un gros village sur la hauteur :

les indigènes prétendent vouloir faire le troc, mais à l'approche du bateau, celui-ci est accueilli avec des flèches. Glave chasse les assaillants à coups de fusil, les chasse de leur village et incendie les huttes (p. 237). A quelques heures plus haut encore, il campe près du village Eséngé, qui doit être Isenga, près d'Ingende. C'est le seul nom propre du court récit d'un voyage qui aurait pourtant duré plusieurs semaines (p. 235).

Ce voyage dans le Ruki est bien le dernier que Glave fait pour compte SEE et SAB. Au milieu de l'année 1889, écrit-il, il descend à Léopoldville pour retourner en Europe (p. 240), et celà avec 1.200 kg. d'ivoire (Mg. 89,83). Les archives de la SAB, Personnel. n° 2, nous apprennent qu'il rentre en Europe et quitte le service de la Société en juillet 1889. Il ne retournera en Afrique qu'en 1893 et achèvera la 16^e traversée de l'Afrique, du Zambèze à Matadi en mai 1895, traversant encore une fois son Équateur bien-aimé. Dans son Journal de voyage, publié par le Century Magazine 1896, il accuse l'État de « politique diabolique ». A la fin de ce voyage, il meurt à Matadi le 22 mai 1895.

La SEE a cessé officiellement d'exister au 31 décembre 1888, date à laquelle elle passe, avec son personnel, à la S.A.B. Le Mg. du 16 mai 1889 nous apprend encore que 15 tonnes d'ivoire viennent d'arriver à Anvers pour compte SEE. On évalue le bénéfice réalisé par la SEE à 33 p. c. du capital engagé.

« L'expédition à laquelle j'appartenais, écrit Glave, s'est montré un réel succès. Sur nos rapports concernant les possibilités commerciales du Congo, une grande compagnie commerciale a été formée, au capital de 250.000 frs, qui, depuis mon départ du fleuve, a construit de nouveaux navires et a établi beaucoup d'autres postes pour l'ivoire. Plusieurs maisons commerciales ont aussi des bateaux sur le haut Congo. Les efforts pionniers de notre expédition ont ouvert le champ à ce développement » (p. 239).

E. Boelaert, M.S.C.

De godservaring bij de Bakongo.

Het doel van deze uiteenzetting is een beeld te vormen van de plaats die God inneemt in het leven van de Bakongo, voor zij tot het kristendom overgaan. Over dit onderwerp werd reeds voorheen geschreven; de drie bijzonderste studies in dit verband staan achteraan in een korte bibliografie vermeld. Deze studies hebben het voordeel geschreven te zijn in een tijd dat de Europese invloed geringer was. De volwassenen die toen ondervraagd werden, waren opgegroeid in de voorouderlijke tradities, toen het land veeleer zichzelf was: «Bu kikelengi nsi».

Als vertrekpunt werden twee demografische groepen genomen: de Bampangu en de Bambata, die ten Oosten van de Inkisirivier wonen, ongeveer tussen 15° en 16° OL en tussen 5° en 6° ZB, benoorden de grens van het huidige Angola.

De kikongoteksten die worden aangehaald zijn recent opgenomen, dus nog gebruikelijk, vooral in de dorpen van het binnenland. Maar er hoeft niet op gewezen dat de eigen Kongolese geest sterk verandert, zelfs in de meest afgelegen nederzettingen van de brousse. Twee invloeden die de oorspronkelijke opvattingen van de bevolking revolutionneren zijn: het kristendom en het materialisme. Statistisch tellen de Bampangu en Bambata bij de 90 % gedoopten, en materieel veranderen de uitwendige levensstructuren omwille van de steeds makkelijkere contacten met de urbaniserende centra.

Dit toont aan hoe moeilijk het is zich heden een totaalbeeld te vormen van de oorspronkelijke Godservaring bij de Bakongo. Daarom moet men zijn toevlucht nemen tot de mondelinge overlevering, waarin de Kongolese geest het zuiverst voortleeft - de spreekwoorden, vertellingen, raadsels, zangen - en moet men bejaarde zegslieden ondervragen.

I. DE BENAMING VAN GOD

1. N z a m b i

De Bakongo hechten een grote waarde aan de benaming van een persoon, omdat de gegeven naam een integrerend deel uitmaakt van zijn drager. Bij hen ook geldt het oudromeins adagium: «Nomen sit omen». Iedere naam heeft een zeer concrete betekenis, wordt in concrete omstandigheden toegekend en als een soort beschermend totem aan het kind opgelegd. In de naam zal de Mukongo voortleven, ook al moet hij sterven: «Zina ka difwa ko - De naam vergaat niet».

Ook God heeft een benaming: «Nzambi». Hieraan voegt men zeer dikwijls het qualificatief «Mpungu». Aangaande de naam Nzambi moet men drie dingen opmerken: hij is oeroud, algemeen verspreid, en, in tegenstelling met de mensennamen, ontgaat ons zijn betekenis.

Hij is oeroud: de voorouders van de huidige Bakongo noemden het Opperwezen

« Nzambi Ampongo »

Hij is algemeen verspreid, niet alleen onder de Bakongo zelf, maar bij al de nabuurvolkeren. De Bateke en de hun aanverwante Bamfunuka die langs de Kongo-oevers wonen, benoorden het gebied van de Bakongo, spreken van « Nziâme a Mpu ». De talrijke volkerengroepen die de Kwango bezetten, ten Oosten en ten Zuid-Oosten van de Bakongo, gebruiken gelijknamige termen: « Nziam a Pwû » bij de Bambala; « Nzam a Pung » bij de Bangongo; « Nziam a Pwû » bij de Bayansi; « Ndzem a Mpongh » bij de Basongo; « Mwé-Ndzem » bij de Ambûn; « Nzambi Mpungu » bij de Bayaka, de Basuku, de Baholo en de Batshioko.

De betekenis van de naam Nzambi ontgaat aan de Mukongo. « Deze naam werd ons door de voorouders gelaten » zegt hij. Een verdere verklaring zoeken zou nutteloos zijn. Zelfs door etymologische ontleding komt men tot een slechts hypothetisch resultaat.

2. N z a m b i - M p u n g u

Het qualificatief « Mpungu » heeft een gekender betekenis. In het eerste kikongowoordenboek, toegeschreven aan P. Joris Van Geel, Cap. en opgesteld te Mbansa-Kongo (San-Salvador) rond het midden van de XVII^e eeuw, vindt men als vertaling van « mpungu »: groot, verhevenst. P. R. Butaye S. J., in zijn kikongowoordenboek, geschreven in het begin van deze eeuw, geeft als eerste vertaling: zeer hoog. Dit woord betekent ook de volheid, voegt hij eraan toe, o. m. de kontekst: « Nzambi Mpungu zayi » - « God is alwetend ».

Wanneer « mpungu » als bijwoord of bijvoeglijk naamwoord gebruikt wordt, geeft het steeds de gedachte van uitmuntendheid weer. Bakongo die men ondervraagt over de ware betekenis van « mpungu » als qualificatief van God, zeggen dat dit woord de volheid en de alomtegenwoordigheid uitdrukt. Men kan dus de naam « Nzambi-Mpungu » bij benadering vertalen als « God de Almachtige ».

Ook weet men overal te vertellen dat, tot voor een halve eeuw, de Bakongodorpen beschermd werden door een mpungu-nkisi, een fetisch die als almachtg doorging, en het dorp moest vrijwaren van agressie en onheil. Hij werd midden de dorpsnederzetting geplaatst. Toen in het begin van deze eeuw P. Butaye een verkenningstocht ondernam ten Zuiden van Lemfu, naar het gebied van de Bambata, werd op de lianenbrug over de Fidirivier, die het dorp Mbansa Mpungu (gebied der Bammpungu) met het dorp Kititi (gebied der Bambata) verbond, een grote fetisch van het mpungusoort geplaatst om zijn komst en deze van zijn gevolg tegen te houden. Want het volk nam aan dat de mpungu-nkisi de indringer doodde die langs hem heenstapte. Toen de dorpelingen merkten dat de Pater ongedeerd bleef namen zij, alhoewel gewapend, de vlucht.

Het feit dat de mpungufetischen als alvermogenend doorgingen, belicht, onrechtstreeks, de betekenis van het woord wanneer het bij de naam Nzambi wordt gevoegd.

3 T a t a N z a m b i - M p u n g u .

N z a m b i - M p u n g u D e s u .

Bejaarde zegslieden verklaren dat hun ouders en grootouders, voor de komst van de missionarissen, soms de benaming Tata voegden voor Nzambi-Mpungu. « Tata »

is de beleefde aanspreekterm voor «Vader», hij wordt tevens als eretitel gebruikt en toegekend aan een hoofdman of aan een ouderling. In de titel «Tata Nzambi-Mpungu» legt de Mukongo niet alleen de gedachte van Gods vaderschap - een vaderschap dat zich vooral uit in de scheppingskracht - maar drukt hij vooral zijn eerbied uit, een eerbiedige onderwerping aan het grote Wezen dat hem transcendeert.

Volgens dezelfde zegslieden noemde men God ook nog «Nzambi-Mpungu Desu». Zij legden «Desu» uit als synoniem van «Tata». Maar dit woord is een alteratie van het portugese «Deos», of ook van het latijnse equivalent «Deus», dat door de Paters Capucijnen in het oud koninkrijk Kongo meermaals gebruikt werd om God te beduiden, bvb. in de uitdrukkingen: «Deus tukanga - God beware u», «Mu ke Deus ko, mu ke Nzambi Mpungu ko» voor «goddeloos» (Van Geel). Het woord is immers bekend bij de westelijke Bakongo, zoals de Bandibu, en niet alleen in het huidige Belgisch Kongo maar ook in Angola. Het zijn de oudste inlanders die het woord meestal kennen (1)

Wij komen later terug op de vraag of er bij de oostelijke Bampangu en Bambata kristelijke invloeden zijn blijven voortbestaan, die terugklimmen tot de eerste evangelisatiepogingen van XVI^e en XVII^e eeuw.

4. K a l u n g a .

In tegenstelling met andere volkeren zoals de Azande, de Nkundo, de Wafipa e. z. m., hebben de Bakongo geen veelvuldige benamingen om het Opperwezen te omschrijven of te beduiden, op één uitzondering na. Nzambi wordt ook «Kalunga» genoemd in spreuken en raadsels.

Bvb. : «Kalunga mwângu nzo - God is (lijk) de nokbalk van een huis». «Mwângu» is de grote dwarsstaak die het dakgeraamte ondersteunt en de ganse binnenbouw van de hut beheerst. De betekenis van de spreuk is dat God alles ziet.

«Seya nkwenô, Kalungu mwâsi kena - Lach met de evenmens, God is (lijk) een open deur». De betekenis van het spreekwoord is ongeveer dezelfde : God ziet alles, heb dus geen leedvermaak bij het ongeluk van uw naaste, want God zou u kunnen straffen.

«Mbîla Kalunga ka batuna yo ko : Lufwa - De roep van God men weerstaat er niet aan : De dood». Dit raadsel belicht de idee van God als Heer van leven en dood. Ook zegt men, vooral in het Zuiden : «Lufwa, mbîla Kalunga - De dood is de roep van God».

Dit woord treft de aandacht om twee redenen : omwille van het archaische naamwoordprefix ka-, dat in de huidige spreektaal der oostelijke Bakongo niet voorkomt, en omwille van het feit dat men Kalunga slechts in geijkte uitdrukkingen aantreft. Dus veel minder dan Nzambi.

Op het eerste gezicht schijnt de naam afgeleid te zijn van het werkwoord «kulunga» dat als grondbetekenis heeft : voltallig zijn en overwinnen. Vandaar ook de vele nevenbetekenissen, zoals : volstaan, volmaakt zijn, uitmunten. Zo tenminste verstaan het de oude Bampangu die men hierover ondervraagt. «De voorouders gaven

(1) Op het einde van de vorige eeuw nog was de formule voor de installatie van een Tulante (edeldman) in de streek van San-Salvador : «Ngundu a Nkama Tulante ningamena nkank'a Nzambi a Mpungu, Dezu». Weeks, J. H. «Among the primitive Bakongo». London. Suley Service et Co, 1914, p. 46.

aan God de naam Kalunga, vertellen ze, omdat Hij op alle plaatsen aanwezig is » - « Bambuta bagene ku Nzambi zina di Kalunga mu diambu Yani ulungidi kwani » of « mu diambi ulungidi bifulu biâkulu ».

Een oude voegde er deze uitleg aan toe : « God heeft immers alles gemaakt, al wat in het water is, al wat in de lucht is. Hij heeft ons land Kongo gemaakt - Uyidikidi nsi eto Kongo - , en de andere landen. Op alle plaatsen is Hij tegenwoordig en Hij ziet alles : alles wat in de brousse is, wat in het hart van de mensen is » Deze beschouwing drukt kernachtig uit al wat de Mukongo over het Opperwezen denkt.

In feite is de verklaring van het woord Kalunga ingewikkelder en moeilijker te achterhalen dan de etymologie vermoeden laat. Bij de oostelijke Bakongo betekent Kalunga niet alleen God, maar ook de onmetelijkheid van de oceaan : « Nzadi Kalunga » of « kalunga » zijn synoniem van « nzadi mungu » het gewoon vocabulium van de oceaan of de zee. Enkele lustra geleden gebruikte men ook het woord « kalunga » om te antwoorden op een roep, als equivalent van « eyu - hier ben ik ». Deze gewoonte bestaat nog bij de naburen, zoals de Bandibu en de Bayaka.

Wanneer men zich verwijderd van het grondgebied der Bampangu en Bambata, in zuid-oostelijke richting, naar de Kwango toe, dan krijgt Kalunga nog veelvuldiger en meer specifieke betekenissen. Kalunga is een naam of erenaam die dikwijls voorkomt bij de hoofdmannen van de Bayaka-Balunda die ten Oosten van de Kwangorivier wonen, meer nog bij de Batsamba (noord-oostelijke Bayaka), tot zelfs bij de Baluba in Kasai.

In de Kwango betekent « Kalunga » ook : « Gata di bakulu - Het dorp van de voorouders », namelijk : het ondergronds verblijf waar de overleden, goede voorouders het naleven voortzetten. Deze betekenis vindt men reeds terug bij de Bambeke en de Bankanu, een ondergroep van de Bakongo, die met Bayaka zijn vermengd, verder bij de Bayaka zelf, bij de Basuku, bij de Ambûn (deze laatsten zeggen « alunga » voor « kalunga ») en bij de Balubavolkeren. Wanneer men bij iemands dood op de mondotrommel seint : « Kalunga untelele mbila - Kalunga heeft hem geroepen », dan verstaan zij door Kalunga het onderaards verblijf der doden, vandaar ook : de dood zelf.

Het is opmerkelijk dat Kalunga des te minder vereenzelvigd wordt met God, naarmate men zich verder in zuid-oostelijke richting verwijderd. Maar bij de Bathioko, die de boven-Kwilu bewonen, treft deze eigenaardigheid : dat zij Nzambi-Mpungu ook Nzambi a Kalunga noemen, en dat God in hun volkslegenden op sterk antropomorfistische wijze wordt voorgesteld, wat bij de oostelijke Bakongo niet het geval is. Waarschijnlijk staat men hier voor een samenvloeing en een contaminatie van twee traditiebronnen : een die spreekt over het bestaan van de transcendente Nzambi, en een die spreekt over een soort chthonische godheid, Kalunga, die een zeer materieel naleven leidt in de onderwereld.

Bij de Baluba immers wordt Kalunga gepersonnifieerd onder de naam van Kalunga-Nyembo ; hij heerst in het dodenrijk en oefent er het hoogste gezag uit over alle goede overledenen. Zijn levenswijze is lijk deze van een grote chef op aarde ; hij bewoont een stenen huis, kenteken van zijn rijkdom en macht.

Een gelijkaardige traditie vindt men zelfs terug bij de Baholoholo, oorspronkelijk Baguha genaamd, die langs het Tanganyikameer en de Lukugarivier wonen. Deze ethnische groep is zeer klein en behoort, volgens taal en gebruiken, tot de westelijke Bantu ; zij is ook nauw verwant met de Baluba die hen in het begin van de XVIIe

eeuw in noordoostelijke richting dwongen te verhuizen. Ziehier een verhaal van een Muholoholo, dat overgenomen werd in het boek van Olivier de Bouveignes « Poètes et conteurs noirs » (2). Het gaat over een zwarte die in zijn droom afdaalt naar het dodenrijk. « Na lange tijd, zeer lange tijd gegaan te hebben, vertelt hij, maanden en maanden lang, kwam ik aan in een streek die vol bananenplanten stond (= teken van rijkdom), en, na een vrouw te hebben ontmoet, vroeg ik haar waar het verblijf was van Kalunga-Nyembo, de hoofdman der doden ». In het vervolg van het verhaal ziet men hoe de ondergrondse bezoeker Kalunga ontmoet en hij geeft ons een beschrijving van zijn persoon: « Kalunga-Nyembo had drie hoofden, één in het midden, één hier en één daar; hij had de zon op het voorhoofd en de maan op de nek en hij was gans bekleed met sterren. Ik was verblind en begon te beven ».

Hieruit blijkt dat Kalunga de heer is van het dodenrijk, een soort aardgod, wier oorsprong terugwijst naar het voorhistorisch verleden der Bantu. Heeft Kalunga of Kalunga-Nyembo ooit werkelijk bestaan als een machtige chef, aan wie men later een grote cultus is gaan wijden na de dood? Het is niet uitgesloten maar de vraag blijft open.

Wat kan men uit dit alles praktisch besluiten? Vooreerst dat de naam Kalunga niet inheems is bij de Bakongo, maar vanuit andere gewesten, waarschijnlijk vanuit het Zuid-Oosten, in de Lage Kongo werd verspreid. Verder, dat wij hier voor een vermenging blijken te staan van twee onderscheiden orale tradities, die een chtonische godheid, de heer van het dodenrijk, geïdentificeerd hebben met de transcendente en éne God.

II. DE VERBLIJFPLAATS VAN GOD.

Wanneer men aan oude, ongedoopte inheemsen vraagt waar God woont, dan tonen zij de hemel met de hand en zeggen: « Mu zulu ». Allen zijn het er mee eens te verklaren dat God ver is, dat Hij op zeer verre afstand van de wereld verwijlt. Deze verheid wordt door directe, kinderlijke beelden uitgedrukt in sommige « bimpa » of volksvertellingen. In een der talrijke verhalen waarin « Ma Ngo », de luipaard, en « Ma Nsiesi », de antiloo, de hoofdpersonen zijn, vertelt men hoe de twee dieren naar God gaan om een moeder te vragen. Maar God woont zeer ver. Daarom moeten zij eerst een breed water oversteken, breder dan de Kongostroom; daarna een uiterst hoge boom beklimmen en tenslotte een zeer hoge berg opgaan: daarachter woont God.

Niettegenstaande de verheid, de ongenaakbaarheid van God, heeft de Mukongo een sterk bewustzijn van zijn alomtegenwoordigheid. Wanneer in een gesprek een plotse, onverwachte stilte valt, dan zeggen de ouden: « Nzambi ulutidi — God is voorbijgegaan ». Het verband dat zij leggen tussen de stilte en God is merkwaardig.

Nooit echter vragen de Bakongo zich af hoe deze schijnbaar tegenstrijdige begrippen van verheid en alomtegenwoordigheid te verzoeken. Het is een feit dat zij aanvaarden zoals het geheimvol bestaan van God zelf.

2) de Bouveignes, 01. « Poètes et conteurs noirs », Anvers, Ed. Zaire, 1948, p. 56 - 67.

III. DE EIGENSCHAPPEN VAN GOD.

1. De almacht.

A. Gods' almacht als Schepper: De eigenschappen van God die door de inlanders het meest benadrukt worden zijn de almacht en de rechtvaardigheid. Gods almacht kwam reeds tot uiting in het attribuut «Mpungu» en in de naam «Kalunga» zoals hij door de Bakongo wordt geïnterpreteerd. In deze eigenschap kan men twee hoofdaspecten onderscheiden: God als Schepper, en God als Heer van leven en dood.

Talrijk zijn de traditionele gezegden waarin God als Schepper wordt vernoemd. Al de bestaande wezens, bezielde en onbezielde, vinden in Hem hun begin. Vooreerst de mens. «Nzambi uyidika mwana muna kivumu ki ngudi» zeggen de Bakongo, «God scheidt (letterlijk: ordent) het kind in de moederschoot». In iedere generatie erkennen zij spontaan een scheppingsact van God. Een raadsel drukt dezelfde gedachte uit: «Funda dikanga Nzambi-Mpungu ka dikutuka ko: Nkumba — Het pak dat God de Almachtige gesloten heeft gaat niet los: De navel (van het wichtje)». Om de algehele afhankelijkheid van de mens t. o. v. de Schepper weer te geven hebben zij een treffend spreekwoord: «Nzambi ungangidi nzala ye nlembo — God heeft me geschapen met nagels en vingers». De bambuta (ouden) zeggen ook: «Nzambi utungangidi, utuvwidi, utubokila — God schiep ons, bezit ons, roept ons». Hiermee bedoelen zij dat de mens volkomen afhankelijk is van het Opperwezen dat hem gemaakt heeft, dat hem bezit, dat het uur van zijn dood bepaalt.

De wereld der dieren werd eveneens door God geschapen. Vele raadsels geven dit weer:

— «Kima kigangidi Nzambi molo nkama — Ngongolo. Iets dat God gemaakt heeft met honderd poten — De duizendpoot».

— «Kima kigangidi Nzambi-Mpungu, ka kumonika lutambi ko — Kinonia. Iets dat God geschapen heeft, waar van men geen sporen ziet — De mier».

De wereld der planten, der planeten, der onbezielde wezens zijn allen Gods werk:

— «Kima kigangidi Nzambi ka kiyakakana ko — Kiasi ki ngasi. Iets dat God geschapen heeft en niet kan vastgegrepen worden (in de val) — De palmnotenrits».

— «Kima kigangidi Nzambi ka kisimbakana ko — Masa go tiya. Iets dat God geschapen heeft en niet kan vastgenomen worden — Water of vuur».

— «Zanga diyidika Nzambi mu mbela bayobidilanga — Tiya. De vijver die God gemaakt heeft, men baadt er (slechts) in langs de boord — Het vuur».

— «Kima kigangidi Nzambi, ka babaka kio ko — Zulu. Iets dat God geschapen heeft en men niet kan grijpen — De hemel».

— «Muna ya diyidika Nzambi mafuku mole — Ntangu ye ngonda. Op de akker die God aangelegd heeft zijn twee belten — De zon en de maan».

Om de scheppingsact uit te drukken gebruiken de Bakongo de werkwoorden «kuganga» en «kuyidika». De Schepper heet «Ngangi», het schepsel «kigangwa». Al deze woorden zijn specifiek kongolees en werden niet door het kristendom beïnvloed.

Wat voorafgaat kan samengevat in deze zin van een oude mbuta: «Bifulumu-na ye bimenina ye nsi mvimba, biâkulu bigangwa bina bi Nzambi Mpungu — Al wat ademt (mens en dier) en al wat groeit (planten) en heel de aarde zijn schepselen van God de Almachtige». Of in een nog kortere formulering: «Ma ku nsi ku Nzambi-Mpungu — Al wat op de wereld is behoort God toe».

B. God, Heer van leven en dood: God is niet alleen de oorsprong van het leven, Hij houdt tevens het leven in stand: « Utuvwidi — Hij bezit ons », « Utuzingisa — Hij laat ons leven ». Iemand met slechte zeden zal vroegtijdig sterven als straf van Nzambi. Iemand met goede zeden — « Muntu nkwa nza mimbote » — zal lang leven.

Een alomverspreide sententie zegt: « Nzambi ulamba luku, makaya beto bantu — Nzambi bereidt de luku voor, wij mensen de toespijs ». De luku, een meelachtige deegbol, verkregen na een langdurige voorbereiding van de maniokwortels, vormt het basisvoedsel van de inlanders in West-Kongo. De toespijs — makaya — bestaat uit vlees en groenten. De betekenis van het adagium is de volgende: wij zijn geheel van God afhankelijk; Hij beslist over de gebeurtenissen van ons leven, wij kunnen weinig veranderen aan de loop der omstandigheden.

Het is ook God die de mens tot Zich roept op het einde van zijn leven. Men zegt: « Nzambi utubokila — God roept ons », of « Nzambi utudia — God eet ons op, m. a. w. laat ons verdwijnen, sterven ».

Wanneer een oude man of vrouw een natuurlijke dood gestorven zijn zegt men: « Lufwa lu Nzambi — De dood van God d. i. door God veroorzaakt », of: « Luzolo lu Nzambi — Het is de wil van God », of nog: « Nzambi bakidi kima kiani — God heeft zijn zaak genomen ». Een spreuk vertolkt dezelfde gedachte: « Nzambi go utubokele mbila, yina mbila, nâ utuna yau? — Zo God ons roept, wie kan die roep weerstaan? ». Dit onverbiddelijk roepen van een Hoger Wezen, waaraan niemand kan weerstaan, wordt weergegeven in vele doodsliederen. Ziehier een bekend en oud refrein, afkomstig van Mpese:

« Mbila batela mbwa,
Kibota ga koko »
« Men roept de hond,
De knuppel in de hand ».

De mens die sterven moet wordt er vergeleken met de hond, en de dood met een zware stok die onmeedogend zijn aardse leven inslaat.

In een zeer oude vertelling « Kongoniense en Kongopatakasa », opgetekend door P. I. Struyf S. J. in het begin van deze eeuw, verhalen de Bakongo hoe de moeder van Kongoniense stierf. Kongoniense ging zijn moeder zoeken maar vond haar niet weer. 's Nachts werd hem in een droom toegeroepen: « Uw moeder is bij Nzambi-Mpungu ». Zo begreep hij dat zij overleden was.

In de opvatting van de heidense Bakongo gaat een overledene die goed geleefd heeft zijn voorouders vervoegen in het dorp, onder de grond van de clan. Hoe deze opvatting verzoenen met het geroepen-zijn-door-God en het zijn-bij-God? Ook deze tegenstelling hebben zij nooit trachten op te lossen. God weet het, zeggen zij, maar wij mensen weten het niet.

2. De rechtvaardigheid.

A. God als wetgever: De Bakongo zeggen dat de wetten van de natuurlijke moraal en sommige specifieke gebruiken die het sociale leven regelen hen door de ouden werden overgeleverd; de voorouders kregen ze van God. Hoe? Dat wordt niet verklaard.

Onder de voorschriften van de natuurlijke zedenleer moeten vermeld: het onthouden van leugen en meened, het eerbiedigen van andermans bezit, de eerbied tegen over de ouders en de gezagdragers.

Onder de specifieke gewoonten die een bijna sacraal karakter hadden kan men rekenen: het endotribaal maar exoclaanisch huwelijk, de verering van de afgestorven voorouders, de gastvrijheid tegenover doorgangers die onderdak vragen of drinken e. de

Wie de wetten van Nzambi overtrad stelde zich aan vergelding bloot. Want God is de straffer, de wreker van het onrecht.

B. God als vergelder van het kwaad: De Kongolezen hebben een zeer scherp ontwikkeld rechtvaardigheidsgevoel. Bedreven onrecht roept vergelding af. Het is vanuit dit oogpunt dat zij Gods rechtvaardigheid beschouwen. « Nzambi ulola masumu » zegden de ouden « God straft de misdrijven ». Van iemand die openlijk misdaan heeft en ziek valt of na zekere tijd sterft, zal men zeggen: « God wist het ». De lepra, « wazi » genoemd, heet ook betekenisvol: « kimbefo ki Nzambi — Ziekte van God, d. i. door God overgezonden »; de lepra hebben wordt vertaald door: « Kubela Nzambi »; de wonden dezer ziekte zijn: « Mputa zi Nzambi ». Het zich schuldig maken aan meeneed, diefstal, « kindoki » of beheksing, bloedschande, overspel, overmatige wreedheid tegenover zijn slaven: dit alles roept de wraak van God over de boosdoener af. Gods toorn kan zich uiten door materiële tegenslagen, een verwoestende bliksem, een slangenbeet, ziekte of dood.

C. God als beloner van het goed: In verband met de vergelding van het kwaad stelt zich de vraag naar de beloning van het goed. Beloont God de mens die goed handelt? Dit aspect schijnt door de Bakongo weinig of niet beschouwd te worden. Van een retributie van zedelijk-goede daden in kristelijke zin kan geen spraak zijn, vooral van een retributie van innerlijk goede daden, evenmin als er spraak is van kwaad zolang men niet overgaat tot een uitwendige handeling. Toch is de gedachte dat God een rechtschapen man het zijne geeft, althans impliciet, in het hart van de Mukongo aanwezig. Wanneer iemand geluk heeft op jacht of visvangst, dan wordt dit beschouwd als: « Dilowa di Nzambi — Een dauw Gods ». Vrouwen die de visvijvers en beken gaan uithozen en met goede buit terugkeren naar het dorp, zullen soms zeggen: « Nzambi utukabila mbisi zina — God heeft ons die dieren ten geschenke gegeven ». Een visser die een goede plaats gevonden heeft bij het water, waar de vis veel bijt, kan zeggen: « Nzambi ngutu undete go kifulu kio — Het is voorzeker God die mij die plaats hier gegeven heeft ».

Meestal zullen de heidense Bakongo, en zelfs gedoopten, een goede buit en iedere vorm van voorspoed, toeschrijven aan de bescherming van de afgestorven voorouders. Maar het is niet uitgesloten dat zij het soms toeschrijven aan God.

D. God als rechter: God wordt ook als opperste getuige genomen bij geschillen. Wanneer een Mukongo in een zeer ernstige aangelegenheid God tot getuige neemt, dan moet men hem op zijn woord geloven, want hij weet dat hij zich, bij het afleggen van een valse eed, aan Gods wraak blootstelt.

Hoe neemt hij God tot getuige? Op de hoogte van de schouders slaat hij met een typisch gebaar de drie eerste vingers van de rechterhand tegen elkaar en spreekt zeer luid, of roept met forse stem de naam « Nzambi! » uit, opdat Deze hem hore. Met de rechterwijsvinger trekt hij dan een lijn of een kruis op de grond, en verheft de wijs- en middenvinger naar de hemel.

Een andere formule is deze: men beschrijft met de gestrekte wijsvinger van de rechterhand een denkbeeldige lijn voor de keel, alsof men deze wil oversnijden, en zegt « Nzambi ta ». Dan slaat men met de vingers tegen elkaar. Soms trekt men

nog een rechte lijn of een kruis op de grond en zegt : « Ziku, ziku ta! ».

In de fabels, « bimpa », speelt God meermaals de rol van opperste rechter. Bij hem komen de gepersonifieerde dieren om een gunst te vragen, of om hun nood te klagen bij aangedaan onrecht.

In de reeds aangehaalde vertelling van Ma Ngo en Ma Nsiese zagen we hoe de twee dieren God gaan opzoeken om een moeder te vragen : « Bele ku Nzambi mu kulomba ngudi ».

In de fabel van Ma Nzau, de olifant, gaat deze zich beklagen bij God omdat hij jaarlijks slechts één worp ter wereld brengt : « Mu diambu ubutila muna mvu mwana umosi kaka ».

In het verhaal van Ma Mbwa, de hond, gaat het dier zich beklagen bij God over de harde wijze waarop de mensen de honden behandelen : « Beto mambwa tutamona mpasi zingi, bu si tubaka mbisi, beto nde kudila ku fuku ».

3. De goedheid.

Bijna nooit zal de Mukongo over Gods goedheid spreken, maar hij is ervan overtuigd dat deze eigenschap tot Gods natuur behoort. Wanneer men aan oude zegslieden vraagt of de voorouders wisten dat God goed is, antwoorden ze allen bevestigend. Een onder hen verklaarde : « Bazeye, kala buna ka balongidi malongi ko, bazeye mu nsi mbundu — Ze wisten het, alhoewel ze geen godsdienstonderricht hadden genoten, ze wisten het in de grond van hun hart ». Bij nader onderzoek blijkt deze goedheid eerder negatief te moeten worden opgevat, als een geen-kwaad-willen aan de mensenkinderen, en niet zozeer als een effectieve bekommernis om de mens.

De kwade machten die op de wereld aanwezig zijn en de levende organismen aantasten — want daarin bestaat voor de Mukongo de macht van het kwaad — die komen niet van God, maar van tussenwezens, nog levend of afgestorven, die met kwade bedoelingen, met vijandschap tegenover hem bezielde zijn, tenzij iemand zich Gods straf op de hals haalt omdat hij zwaar misdeed.

4. De alomtegenwoordigheid en de alwetendheid.

Uit wat voorafgaat kan worden opgemaakt dat Gods alomtegenwoordigheid algemeen wordt aangenomen, alsook zijn alwetendheid. God ziet alles, God weet alles. Omdat Hij in het hart der mensen leest neemt deze Hem tot getuige bij ernstige geschillen. Omdat hij de vergrijpen der mensen ziet, straft Hij deze of gene persoon. Wat de mens niet begrijpt, dat begrijpt God. Vele dingen zijn voor de Mukongo van geen nut : de meeste bloemen, steensoorten, en bepaalde insecten ; hij noemt ze : « Bima bi mpamba - Waardeloze dingen ». Maar God kent het waarom van hun bestaan : « Nzambi zeye mu nki diambu ». Het zou een gebrek aan eerbied zijn al deze geheimen met een menselijk verstand te willen doorgronden.

IV. DE BETREKKING MET GOD.

Nu stelt zich de vraag naar de plaats die God eertijds innam in het leven van de Mukongo. Was deze plaats zo miniem als verscheidene schrijvers beweren, omdat geen enkele uiterlijke cultus zijn verhouding regelde tot het Opperwezen ? Hier dient een onderscheid gemaakt te worden tussen sociale manifestatie en de individuele ervaring van het religieuze aanvoelen. Zeker is dat de Godservaring in het hart van ieder Mukongo aanwezig was, alhoewel hij over Nzambi slechts algemene en vlottende noties

had die nooit tot een eredienst uitgroeiden. Het mysterie van Gods bestaan werd veeleer passief ondergaan en nam nooit de gestalte aan van een godsdienst, in de oorspronkelijke betekenis van het woord.

De oude Bakongo die men hierover ondervraagt zeggen dat hun voorouders een diep aanvoelen hadden van Gods almacht en alomtegenwoordigheid; het dominerend gevoelen dat zij ervaren t. o. v. het Opperwezen geven zij weer door het woord « luzitu », dat men best vertaalt door « eerbiedige vrees ». Vrees voor Gods macht, eerbied voor Zijn transcendentie, zoals de slaaf zijn bezitter eerbiedigt en vreest. Nooit zouden zij de naam van Nzambi ijdel hebben durven gebruiken, uit schrik gestraft te worden.

Deze eerbiedige vrees werd gevoed door de condities van zijn bestaan. De Mukongo die leeft in de brousse, blootgesteld aan de natuurelementen en afgunstige naburen, die zo weinig beschut is in zijn dagelijks leven, vindt in dit bedreigd bestaan zelf een voortdurend bewijs van zijn nietigheid tegenover Nzambi.

Algemeen menselijk is, dat hij zich van Gods bestaan vooral bewust werd in ogenblikken van gevaar en onheil: bij ziekte, onvruchtbaarheid, hongersnood en dood. In deze omstandigheden verhief hij zijn hart tot Nzambi om aan het gevaar te ontkomen, maar op een bijna instinctieve wijze.

Wanneer onweerswolken opstaken en de Mukongo zich alleen bevond in het bos, ver van zijn hut, dan prevelde hij: « Mwana muntu kaluta, vwanga nga diyinga - Laat het mensenkind voorbijgaan, dan moge de lianenbundel vallen ». Ontkwam hij op gelukkige wijze aan de beet van een giftslang, aan de achtervolging van een buffel, aan een vallende boomstronk of aan een bliksemschicht, dan zei hij: « Nzambi Ngangi ungulwese — God de Schepper heeft me gered », ofwel: « Nzambi-Mpungu una yâmo — God de Almachtige is met mij ».

Een vader die zijn kind zag sterven, zonder dat de fetischeur en geneeskrachtige planten het vermochten te genezen, verzuchtte: « Tata Nzambi-Mpungu » of: Nzambi-Mpungu Desu! — O Vader God Almachtig ! » opdat God het leven van het kind bewaren zou. Deze invocatie benadert reeds een ware gebedshouding.

Bij een grote verwondering of plotse verrassing roept de Mukongo spontaan Gods naam uit: « E Nzambi ê! ». Maar uit deze voorbeelden blijkt dat een bewust contact tussen Schepper en scheepsel occasioneel en oppervlakkig bleef, en in het concrete leven meestal uitbleef.

Een tachtigjarige Mukongo verklaarde: « Voor de komst van de missionarissen baden wij niet, maar wij gebruikten de naam van God wanneer we aan een gevaar ontkomen waren of bij een eed ». Anderen zeggen dat de voorouders wel baden tot God, maar dan is het steeds in de kontekst die hierboven werd aangehaald. Ook moet er op gewezen worden dat zij hun gebeden voor vruchtbaarheid en voorspoed richtten tot de voorouders, met wie zij zich door een onmiddellijke en geheimzinnige band verbonden wisten.

Men mag zeggen dat God voor hen een reëel bestaand Wezen was, verborgen, onbekend en onbemind; een allesovertreffende Macht wier bestaan men onderging door de mysteries van schepping, leven en dood.

Een vraag die soms gesteld wordt is devolgende: hadden de Bakongo enige notie van Gods voorzienigheid, of moet men op hen de woorden toepassen die Cicero over Ennius schrijft: « Ennius esse deos censet, sed eos non curare opinatur quid agat humanum genus »? Zeker bleef een visie van Gods voorzienigheid, in kristelijke zin, hen vreemd, maar de ervaring van deze voorzienigheid was hen niet

onbekend. God bleef een anonieme kracht, alwetend, albesturend; maar Hij bestuurde bezielde en onbezielde wezens zonder hen persoonlijk aan te spreken, enigzins zoals de veerman zijn prauw bestuurt, die hij zelf gehouwen heeft en gebruikt naar willekeur. De mens bleef voor God een zaak, « kima », geen persoon. Een dialoog in liefde bleef ondenkbaar.

V. VROEGKRISTELIJKE APPORTEN.

Wij weten dat in de loop van de XVII^e eeuw enkele zeldzame rondreizende missionarissen door het gebied van de oostelijke Bakongo zijn getrokken, en dat sommige gewesten van het oud koninkrijk Kongo, zoals Mpemba, Mbamba en Soyo, een meer ernstige kerstening hebben gekend. Toch zijn de oostelijke Bakongo buiten iedere bekeringsbeweging gebleven, en dit omwille van hun geographische ligging op het grensgebied van het rijk. Er waren nooit voldoende priesters aanwezig om deze streken te bezetten. Enige schaarse gegevens wijzen naar oppervlakkige en ontaarde contacten met de geloofsprediking in het oude koninkrijk.

Het kruisbeeld was gekend als « nkisi » of fetisch. Men noemde het: « Santu » — een benaming van portugese oorsprong — en hing het boven de deuringang van de hut. Deze nkisi moest een goede jacht waarborgen; hij mocht nooit op de grond vallen, zo niet zouden de dieren zich niet laten vangen: « Go santu bwidi, mbisi ka zilenda fwa ko », zegden de ouden. Heden nog dient het kruis als jachtfetisch bij de Baholo, een volk dat sinds onheuglijke tijden langs beide oevers van de Boven-Kwango woont, deels in Belgisch Kongo maar hoofdzakelijk in Angola. Zij ook noemen het « Santu », plaatsen het in een klein, daartoe speciaal vervaardigd hutje, en offeren er geld voor wanneer ze op jacht trekken. Bij de Bakongo waren de santu uit twee eenvoudige dwarslatjes vervaardigd; bij de Baholo zijn zij uitgesneden in hout en stellen een zeer grossiere persoon voor met uitgestrekte armen, die in een vast kader omvat is.

Ook werd de santu-nkisi gebruikt om de genezing van een zieke te bekomen. Wanneer een Mukongo zwaar en langdurig ziek was en geen natuurlijke geneesmiddelen hielpen, dan ging een clanlid de « Nganga ngombo » halen, de fetischeur die de « kindoki » of beheksing moest wegnemen. Deze kwan, vervaardigde een 10 cm. lang kruis uit twee dunne palmstokjes « fibasa », en plaatste wat eten voor de zieke op de grond. Met de basis van het kruis nam hij, bij wijze van vork, wat voedsel, en bracht het, tot driemaal toe, in de mond van de patient.

Het kruisteken dat men op de grond trekt bij het afleggen van een eed heeft eveneens een kristelijke oorsprong.

Een andere gewoonte, door enige zegslieden als een kristelijk overblijfsel aangehaald, is de « lusambulu » of zegening. Een handeling waardoor een vader vergiffenis schenkt aan zijn zoon die hem zwaar beledigd heeft. Maar het is moeilijk om enig verband te zien tussen de wijze waarop de vloek wordt opgeheven en de sacramentele zegen. Hetzelfde geldt voor rituele besprenkelingen, daar de lustratieritus bij talrijke volkeren voorkwam.

Verder waren een twintigtal mannelijke en enige vrouwelijke doopnamen blijven voortbestaan in een sterk gekikongiseerde vorm: Dommanuele, Donzwau, Dona Malia enz.

Maar dit alles was niet in staat om de oorspronkelijke Godsidee van de oostelijke Bakongo werkelijk te beïnvloeden. Men mag zeggen dat zij het kristendom niet effectief hebben gekend voor het begin van de XX^e eeuw.

VI. DE VOORSTELLING VAN GOD.

De algemene begrippen die de heidense Bakongo over God in zich droegen, hebben zij nooit gesynthetiseerd. Maar het is nuttig alle elementen uit hun orale traditie die spreken over God samen te voegen om zich een totaalbeeld te vormen van een ervaring die bij ieder van hen aanwezig was, zonder dat zij ooit in vaste lijnen werd geformuleerd. Welnu, uit deze elementen kan men opmaken dat de heidense Mukongo overtuigd is dat God is, dat Hij één is, dat Hij mysterie is en onvoorstelbaar. Nooit heeft hij, evenmin als de andere Bantu, God onder beeldvorm voorgesteld. « Men kan God niet grijpen, zegt hij, Hij heeft geen lichaam ». God is onbeïnvloedbaar, daarom neemt men geen toevlucht tot Hem door het gebed noch door nkisi's. Hij is boven alle menselijke contingenties verheven. Hij is aanwezig in de stilte. Hij blijft een vreeswekkende macht waaruit alle leven komt en dat de duur van ieder leven bepaalt. Hij kent het nut van alle dingen.

Bovenal blijft Nzambi een ondoordringbaar geheim, reëel ervaren door ieder mensenhart, vooral bij tegenslag, vreesinboezemend en zich niet rechtstreeks om de mensenkinderen bekommerend. Zijn attributen zijn : almacht, rechtvaardigheid, alomtegenwoordigheid, alwetendheid en, impliciet, goedheid, als afwezigheid van een kwade gezindheid tegenover de mens.

Hubert Van Roy S. J.

BIBLIOGRAFIE.

- Struyf I., S. J., « De Godsdienst bij de Bakongo », Onze Congo, 1 (1909) p. 224-249.
- Van Wing J., S. J., « L'Être suprême des Bakongo », Recherches de Science Religieuse », 11 (1920) p. 170 - 181.
- Van Wing J., S. J., Etudes Bakongo, II. Religion et Magie, Bruxelles, Hayez, Imprimeur de l'Académie Royale de Belgique, 1938, p. 23 - 36
-

Documenta

Faux Prophètes et sectes d'aujourd'hui.

Il est un fait constant, maintes fois confirmé par l'histoire : quand une civilisation décline et marche vers sa fin, en même temps qu'elle abandonne la religion qui fut la sienne aux jours de sa grandeur et de sa force, elle se laisse en partie entraîner dans les voies aberrantes des mysticismes vagues et des superstitions. Ainsi, lors de la décadence du Monde antique, vit-on l'âme du peuple romain, déprise des vieux rites et des dogmes simples de sa vieille foi, se laisser travailler non seulement par les doctrines religieuses venues d'Orient, les mystères éleusiniens ou isiaques, le culte sanglant de Mithra, mais céder aussi à tout un bric-à-brac pseudo-spirituel de magie, d'astronomie, de divination, dont seul put la débarrasser le triomphe du christianisme. L'époque où nous sommes, ce XX^e siècle travaillé par tant de forces contradictoires, ne nous pousse-t-il pas irrésistiblement à faire ce rapprochement ? On le croirait assez en lisant l'extraordinaire ouvrage de Maurice Colignon, *Faux Prophètes et sectes d'aujourd'hui*, où se trouvent minutieusement repérés, analysés, confrontés tous les signes qui semblent indiquer pour notre temps un processus tout analogue à celui du Bas-Empire. Qu'aux religions établies se substituent des fois sans dogmes, si souvent pleines de contradictions et d'in vraisemblances, ce n'est sans doute pas la preuve d'une parfaite santé morale et spirituelle.

Un homme qui ne relève nullement d'une observance chrétienne, mais qui a réfléchi à ces problèmes, Robert Kanters, a écrit quelque part ces remarques profondes : « La première démarche de l'athéisme philosophique contemporain est de nier Dieu, la seconde, de mettre l'homme à sa place, de dire à l'homme : Vous serez comme Dieu. La première démarche de l'athéisme non-philosophique est pour tourner le dos aux églises ; la seconde pour se confier aux Mages, aux voyants, aux illuminés. » On ne saurait mieux dire. Nietzsche, au siècle passé, assurait que nous étions entrés dans l'époque de « la mort de Dieu » ; mais dans le climat nouveau créé par cette tragique absence, nous voyons les hommes prendre deux attitudes ; les uns, les plus lucides ou les plus orgueilleux, se poser en rivaux de Dieu ; les autres, plus faibles, s'en remettre pour les consoler à des forces obscures et incontrôlables.

Ainsi, devant les excès d'un rationalisme démoralisant, voyons-nous naître quantité de sectes, de doctrines initiatiques, de groupes d'illuminés, dont le rôle historique est de fournir des substituts à l'émotion religieuse qui ne trouve plus à se satisfaire : ce sont vraiment des ersatz des fois établies qui sont proposés. Il faut même aller plus loin — et Maurice Colignon le fait parfaitement comprendre — nous assistons à un net retour de l'humanité à la mentalité primitive, par le re-

cours en vogue de plus en plus répandu, de pratiques religieuses, divinatives, astrologiques, qui contrastent singulièrement avec la prétention de la raison humaine à contrôler intégralement le monde. Combinant les deux données, on voit ainsi naître et proliférer à l'ombre des grandes religions traditionnelles, des croyances nouvelles, dont les origines sont souvent mal décelables, dont les ambitions — terrestres et surnaturelles, — sont souvent plus difficiles encore à déterminer, mais qui ont toutes le double caractère de faire appel vivement à l'émotion religieuse et de toucher au plus instinctif de la conscience humaine.

Ce sont ces traits si étranges et cependant si caractéristiques de l'âme humaine du XX^e siècle qu'a cherché à préciser Maurice Colinon. Pourquoi l'occultisme connaît-il la vogue que nous savons? Pourquoi devins et voyantes prétendent-ils recourir à des méthodes « scientifiques »? Pourquoi des sectes comme les *Adventistes du septième jour* ou les fidèles de la *Science chrétienne* gagnent-ils des adeptes, jusque dans des classes sociales réputées pour avoir l'esprit capable de jugement? De telles questions mériteraient d'être méditées aussi bien par les partisans d'un rationalisme total que par les tenants des églises établies. Aux premiers, cela apprendrait que, quoiqu'ils en aient, l'éternelle inquiétude de l'homme survit, en dépit de tous les athéismes, de tous les matérialismes. Mais peut-être aux seconds, des réflexions s'imposeraient-elles sur leurs responsabilités propres; si le christianisme se voit attaquer par telle ou telle de ces « petites religions », il serait sans doute bon de se demander si une certaine aridité rationaliste dans son exposé et un manque de ferveur, ne sont point parmi les causes de ces progrès. (Daniel-Rops, Préface à M. Colinon: *Faux Prophètes et Sectes d'aujourd'hui* 1953).

Hevige kritiek op de federatie.

In de Britse pers die belang stelt in de koloniale aangelegenheden wordt onder de naam Federatie verstaan de federatie van de twee Rhodesias en Nyasaland in wat de Engelsen Centraal Afrika noemen. Deze federatie werd tot stand gebracht door het Britse ministerie van Koloniën op aandringen van de Blanke kolonisten, hoofdzakelijk in Zuid Rhodesië dat reeds een quasi dominion status bezat, en niettegenstaande scherpe protesten der inlandse bevolking, vooral in Nyasaland, dat aldus in feite eenzijdig ophield protectoraat te zijn. Opstootjes waren daarvan het gevolg en een blijvende mistevredenheid, waarvan men de echos geregeld vindt in de pers, en waarvan dit tijdschrift meermalen gewag heeft gemaakt.

Het orgaan van de koloniale tak van de Labour Party *Venture* o. m. heeft er herhaaldelijk op gewezen dat zulke toestand op de duur onhoudbaar zou worden en gevraagd dat de belangen der inlanders zouden verzekerd blijven en het witte rassisme van Zuid Rhodesië dat zo sterk gelijkt op de apartheid van hun Zuiderburen zou ophouden; zonder degelijke waarborgen op dat gebied zou de Engelse regering niet mogen overgaan tot de verlening van volledig dominion status. Maar niemand zegt hoe die waarborgen voldoende betrouwbaar kunnen zijn voor de toekomst, te meer daar de verzekeringen gegeven voor het oprichten der Federatie dode letter zijn gebleven. Hoe wil men trouwens dat de Regering in Londen anders zou handelen, nadat ze de eerste stappen op die weg zelf gezet heeft?

De laatste tijd is er in de communistische pers hevige kritiek gebracht op de inlandse politiek van de Federatie. Vooral Mrs Doris Lessing blinkt erin uit. Zij is geboortig van Zuid Rhodesië en kent er de toestanden uit jarenlange ervaring. Aangesloten bij de communistische partij, heeft zij scherpe artikelen gewijd aan de toestanden in haar geboorteland, en onlangs een boek dat grote ophef gemaakt heeft, bij zover dat uittreksels en sympathieke uiteenzettingen verschenen tot in rechtse bladen, tot in ons eigen land.

In een artikel van de comm. Daily Worker overgenomen door de Central African Post schrijft zij o. m. De pers biedt ons twee gans verschillende tafereelen van deze streek: Het een, onder de slogans van « partnership », multi-racialisme, vooruitgang, is de officiële voorstelling, die elke gelijkenis met Zuid-Afrika loochent; het ander beeld is een grimmig landschap van industriële twisten, rassen-onderscheid, verbittering. Volgens de blanke kolonisten is het te vroeg om « primitieven » stemrecht te geven. In feite is het te laat: de federatie heeft bewerkt dat de tijd voor goed voorbij is waarin de massa der Afrikanen zou stemmen voor vriendelijke paternalistische blanken. Het ergste dat Afrikanen vreesden van de federatie is werkelijkheid geworden: ze heeft geleid tot blanke solidariteit doch voor erger verdrukking der zwarten.

In haar boek Going Home, 1957, zet zij die beschouwingen en beschrijvingen verder uiteen. Ze noemt de partnership erger dan de apartheid, omdat er hypokrisie bijkomt. Het beeld dat ze schildert van de blanke bevolking is gewoonweg verschrikkelijk, doch klaarblijkelijk minstens sterk overdreven en kan hoogstens aanvaard worden over een gering percentage van kultureel achterlijken, hoewel er zeker een grond van waarheid zit in haar beschrijvingen, vooral waar ze de leerijver der inlanders vergelijkt met de houding van de blanke kinderen.

De eeuwige grond-kwestie speelt ook in de Federatie een grote rol. In Noord Rhodesië, zegt haar boek, weigeren inlanders de leningen der regering voor hun landbouwbedrijven, omdat ze vrezen dat hun land zal afgenomen worden zodra het vruchtbaarder geworden is. In Zuid-Rhodesië behoort nog slechts 46% van de gronden aan de negers, spijs het feit dat er 25 maal méér negers wonen dan blanken.

Het projekt van de Kariba-dam, dat het grootste kunstmatige meer ter wereld moet geven, doet 55.000 inlanders verhuizen tegen hun zin natuurlijk. Maar erger is dat men zich afvraagt waartoe het zal dienen. Men voorziet de oprichting van grote industrieën. Maar daarvoor is de blanke inwijking onvoldoende, en de negers mogen geen verantwoordelijke goed betaalde functies vervullen.

Het boek vestigt verder de aandacht op het feit dat de industriële colour-bar niet zozeer veroorzaakt is door de kapitalisten, doch door de vakbonden (van blanke arbeiders). Zij aanvaarden gelijk loon voor gelijk werk, doch ze hebben door de regering laten bepalen welke werken door negers mogen worden verricht en welke niet. Men begrijpt wat er van gelijkheid in feite over blijft.

Het werk is in heftige termen gesteld. De artikels van Labour leiders hebben een heel wat zachtere toon, doch hetgeen gezegd wordt verschilt niet. Dezelfde feiten en kritieken en weinig bemoedigende vooruitzichten tegen 1960, jaar waarin de konferentie moet plaats hebben die zal beslissen over de toekomst van de Federatie. Indien de blanke minderheid haar huidige houding volhoudt, is er weinig kans op een rechtmatige vertegenwoordiging der inlanders, die dan steeds

opstandiger zullen worden. zelfs de vrede in midden Afrika in gevaar brengen. Cf. Aldus bv. Venture, IX, 3 en 4.

Pharmacopée peule du Niger et du Cameroun.

Le mot hausa *magani*, formé sur le mot français médicament, est passé dans le langage des Peuls nomades et recouvre des recettes qui ont du point de vue européen des valeurs très différentes. Leur composition, leur technique d'utilisation sont très variées : plantes, morceaux de peau, poudre de plumes, produits minéraux, crachats ou simples incantations peuvent être utilisés à des fins curatives ou à titre préventif.

Ces remèdes ne sont pas connus des seuls guérisseurs professionnels ; chaque pasteur porte sur lui son sac de plantes pilées et d'ingrédients qui répondent à ses besoins quotidiens. Les femmes qui n'ont pas de sacs de *māgani*, enferment herbes, écorces et parfums dans le bout noué de leur pagne.

L'auteur présente une centaine de recettes groupées selon une classification fonctionnelle : charmes pour la prospérité du troupeau, remèdes contre les maladies, remèdes contre la stérilité, pour faciliter les accouchements et la lactation, remèdes contre la sorcellerie et les maladies dues aux génies, charmes et philtres d'amour, boissons de la bastonnade (permettant aux jeunes gens de supporter sans broncher le test de virilité de la bastonnade), remèdes préventifs et curatifs contre les piqûres de serpents, charmes divers préservant des coups de bâton, des blessures par le fer, des chutes, des coups de sabots, des fauves, etc.

Un grand nombre de ces remèdes font appel aux principes de la magie sympathique. Ainsi (recette n° 17), la fécondité des vaches est assurée, chez les Wodabe de l'Adamawa, par un médicament composé de fruits et d'écorce de Ficus auxquels on ajoute de l'herbe sèche prise dans une souricière, car, disent les informateurs, la souris a beaucoup de petits. Dans d'autres cas, les animaux n'absorbent même pas le médicament — c'est le berger. Chez les Peuls de Madaoua (recette n° 6), le propriétaire absorbe des fruits séchés et pilés de *Ziziphus mucronata* mélangés avec du sel. Quoi qu'il arrive, si des bêtes du troupeau crèvent ou si la pauvreté le force à vendre, des veaux lui naîtront. Les remèdes destinés à la thérapeutique humaine utilisent à la fois les connaissances magiques et un empirisme dont certains Européens ont pu apprécier l'efficacité. C'est ainsi que les Peuls de l'Adamawa utilisent les racines de fougère contre les vers intestinaux (recette n° 31). Les Peuls du Niger (n° 33) pratiquaient autrefois la vaccination antivariolique à l'aide de prélevé sur un varioleux. Les remèdes curatifs contre les piqûres de serpents sont toujours accompagnés d'incisions près de la morsure, aussitôt que celle-ci a été constatée.

L'esprit de scepticisme n'est pas absent et une lente évolution se produit ; mais les principes négatifs ou tabous ont tendance à disparaître plus rapidement que les prescriptions positives de la magie. Faut-il y voir un effet de la loi du moindre effort, les interdits étant en effet plus gênants que les prescriptions ?

Les plantes utilisées dans les recettes recueillies font l'objet d'un tableau alphabétique qui fournit outre le nom scientifique de chacune d'elles, les noms vernaculaires (Peul, Bororo, Hausa) et les numéros des recettes. (M. Dupire : Bull. IFAN, 19, B, 3/4, 382 - 417, 1957).

En Afrique Orientale.

« Dans les 60 dernières années — disait le 11 décembre dernier le Commissaire de l'Afrique orientale à Londres Sir Arthur Kirby — l'Afrique orientale a passé d'une contrée complètement primitive plus arriérée en diverses manières que l'Age de la Pierre, à une économie moderne, avec chemins de fer, routes, ports et transports aériens, un gouvernement parlementaire, des universités, et procurant au reste du monde des produits utiles à notre vie moderne. Cela a été très vite Figurez-vous qu'il y a trois générations vos ancêtres s'enduisaient encore le corps de couleurs; cela serait comparable avec ce qui s'est passé en Afrique orientale ».

Comme ce serait agréable aux colons si c'était vrai ! Ils auraient plus facile à demander de l'indulgence pour leurs fautes, pour l'appropriation pure et simple de terres africaines, pour l'usage de travail forcé, pour le refus obstiné d'accorder des droits civiques, pour beaucoup de peines que leur occupation a causées au pays et à ses habitants — en fin de compte pour le motif d'avoir opéré un miracle : la transformation d'une contrée complètement primitive en moins de trois générations.

Sir Arthur Kirby n'est pas le premier à parler ainsi au nom des colons. Sir Philip Mitchell s'exprimait dans le même genre. Cependant le Haut Commissaire devrait être mieux informé au sujet du passé du pays qu'il représente à Londres. Ou devrait-on parler de préjugés qui empêchent la vue juste ? Considère-t-il le Kenya, l'Uganda et le Tanganyika d'il y a soixante ans comme étant au paléolithique, donc sans agriculture ? Sans doute non, car l'agriculture est très ancienne en Afrique.

Est-ce que le Haut Commissaire n'a jamais entendu parler des ruines de la cité d'Engaruka, sur laquelle il existe une littérature depuis plus de 25 ans ? Plus anciennes que cette ville de plus de 30.000 habitants (exigeant donc la cultivation d'une grande surface de terres) sont les cultures en terrasses datant d'il y a des siècles. C'est un peu étrange pour un pays plus arriéré que l'Age de la Pierre

Les faits sont très différents de ces rêves. Ils sont basés sur une abondante évidence archéologique, qu'on supposerait connue, au moins dans les grandes lignes, d'un Haut Commissaire. Ces données montrent que l'Afrique orientale passa de l'Age de la Pierre à l'Age des Métaux vers le début de l'ère chrétienne; qu'au milieu du premier millénaire y vivaient des communautés paysannes; qu'au Moyen-Age cette région atteignait un haut degré de perfection technologique. Pour citer un exemple : cet Age du Fer développe une civilisation responsable des grands terrassements à divers endroits en Uganda, tout comme plus au Sud elle donna origine à Zimbabwe.

Vasco da Gama trouva sur le côté orientale une civilisation urbaine et lettrée, d'origine principalement africaine. Ces villes du Zanj furent décrites vers 947 par un Arabe qui les visita avant la conquête de l'Angleterre par les Normands. Deux

siècles plus tard des textes louent le fer de l'Afrique orientale avec lequel les Indiens forgeaient les meilleurs glaives du monde, fait universellement connu, ajoute l'auteur arabe Edrisi. Pour un pays plus arriéré que l'Age de la Pierre c'est un peu étrange d'avoir produit pareil matériel ! On pourrait allonger cet exposé des conquêtes culturelles de l'Est africain bien avant que les Portugais — ne parlons pas des ancêtres de Sir Kirby — avaient vu cette côte. Contentons-nous du fait suivant. Selon les archives chinoises l'amiral Chêng-Ho commença en 1417 ses voyages maritimes qui le menèrent en Afrique orientale. L'un des buts premiers fut de reconduire des ambassadeurs venus en 1414 de la ville africaine de Malindi. La girafe offerte en cadeau à l'empereur de Chine est représentée par une peinture sur soie. « Age de la Pierre ? » « Complètement primitifs ? ». Ce rêve ne peut satisfaire celui qui a ne fût-ce qu'une notion primitive de l'histoire de l'Est africain. (Résumé de B. Davidson, dans : *Venture* X. 9. Febr. 1959).

L'homme d'abord !

Dans un récent discours prononcé devant les corps constitués et les fonctionnaires de Kankan, M. Sékou Touré a précisé le rôle des services publics dans l'État guinéen. Il a notamment déclaré « Nous pensons que la Liberté, la Démocratie ne sont que des moyens pratiques pour réaliser le progrès général d'un peuple... Les hommes naissent et meurent, le peuple demeure... Dans notre République, la liberté individuelle se place dans le cadre de son utilité pratique pour la Société. »

Nous préférons entendre le chef du gouvernement guinéen lorsque, le 26 octobre 1958, il exaltait « la dignité de l'homme qui sait qu'il est un homme avant tout, qu'il passe avant toutes les créations de l'homme et qu'il ne saurait se plier, ni abdiquer devant l'argent ou la menace ».

Dans le monde créé par Dieu, l'homme passe avant tout, et notamment il existe avant la société dont « la raison d'être, la fin essentielle est de conserver, développer et perfectionner la personne humaine » (Pie XII, Message de Noël 1942).

L'homme a besoin de la société pour réaliser sa destinée. La vie en commun, condition de progrès individuel, apporte des limites à la liberté de chacun. A égalité de valeur, le bien strictement personnel s'efface devant le bien commun et si la nécessité existe, il peut lui être sacrifié. En période de pénurie alimentaire, le rationnement s'impose même à celui qui aurait les moyens de se ravitailler en abondance. Dans le cas d'un danger extrême pour le pays, celui-ci peut exiger des citoyens le sacrifice de leur vie.

Mais il est des biens personnels auxquels la société ne peut pas toucher. Bien plus, l'homme n'a pas le droit de renoncer à ce qui le constitue en tant que personne : la raison, la liberté intérieure. Nul ne peut accepter de se livrer à des expériences qui le ravaleraient au rang de la bête. Aucune loi civile ne peut légitimement obliger à transgresser les lois divines.

Les peuples passent, les civilisations sont mortelles, disait Valéry. Seul l'homme, par son âme, est immortel. Il ne peut pas être délibérément sacrifié à une société qui n'a de valeur et de raison d'être que par et pour les hommes qui la composent. La liberté individuelle ne tire pas seulement sa valeur de son utilité pour la collec.

tivité. Elle est une richesse inaliénable, un des éléments constitutifs de l'homme.

Un peuple est grand non parce qu'il est un agglomérat d'esclaves, mais parce qu'il est une communauté d'hommes libres. (J. de Benoist : Afrique Nouvelle Dakar n° 605 13 mars 1959).

Promotion des langues Africaines.

La Commission de Linguistique ayant examiné :

1. la nécessité qui s'impose à nous de maîtriser la réalité linguistique africaine ;
2. le fait que le continent africain compte plus de 600 langues et variantes dialectales ;

— que devant cette mosaïque linguistique, le profane est découragé ;

— qu'il tend à adopter une solution de facilité, au lieu de penser à l'Inde, où malgré trois cents langues et dialectes, un programme de liquidation de l'anglais a été établi sur un délai de quelques décades ;

— que pourtant l'anglais est parlé sur toute la presque île par les élites, qu'il eût été donc apparemment plus pratique de le maintenir au lieu de décider son remplacement par l'Indi.

3. qu'il existe entre les langues africaines une unité aussi forte, aussi évidente que celle des langues indo-européennes. Pour ne citer qu'un exemple, on a pu établir la parenté de langues aussi éloignées (géographiquement parlant) que le ronga parlé en Afrique du Sud, et le sara, le wolof, le diola, le peulh, le sérère, le sarakollé (parlés en A.O. F.) et l'ancien égyptien.

Considère

— qu'il est indispensable que le Congrès prenne sur la question linguistique une position sans équivoque, officiellement :

Propose

a) que l'Afrique Noire indépendante et fédérée n'adopte aucune langue étrangère européenne ou autre comme expression nationale.

b) qu'une langue africaine privilégiée soit choisie. Elle ne sera pas forcément celle d'une majorité relative, car la souplesse et la richesse du génie d'une langue sont les qualités les plus importantes, du point de vue de la linguistique. Chaque Africain apprendra cette langue nationale en plus de sa langue régionale et des langues européennes de l'enseignement secondaire (français, anglais, etc . . .), ces dernières étant facultatives.

c) qu'une équipe de linguistes soit chargée d'y introduire dans les meilleurs délais tous les concepts indispensables à l'expression de la philosophie, des sciences exactes, de la technique.

Les efforts qui ont été tentés dans la langue wolof au Sénégal ont démontré aux Africains de langue française qu'une telle entreprise est réalisable (Extrait du Rapport du Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, tenu à Rome, 27-31 mars 1959).

Le don du civilisateur.

Depuis trois siècles, c'est-à-dire, depuis que la barrière de l'Islam n'est plus infranchissable, l'occidental essaye d'apporter sa civilisation aux peuples de couleur. Cet effort n'est valable que pour autant qu'il signifie un vrai progrès pour tous les peuples. La civilisation occidentale détient en elle une réelle puissance de développement parce qu'elle apporte les sciences, les techniques modernes et la charité chrétienne. Malheureusement le civilisateur a exagéré la valeur intrinsèque du don qu'il faisait. Ce qui ne justifie pas pour autant l'ingratitude des bénéficiaires.

Civilisation prétentieuse, surtout en matière de droit, de biens et de technique, on en a exagéré la portée en croyant les autres peuples démunis de tout. Et surtout a-t-on exagéré la valeur du droit classique et moderne. C'est pourquoi on a inclu dans ce terme la notion d'apport de la qualité de citoyen d'un véritable État à des sauvages, c'est-à-dire à des gens sans foi ni loi.

On est dans le vrai quand on pense apporter à ces peuples un certain bien-être matériel parce que notre économie est plus développée. Mais on oublie trop facilement que l'argent ne fait pas le bonheur.

Pas plus que la multitude des techniques modernes ne crée le bonheur pour tous. (E. Possoz et R. Philippe : *Prob. Afr. Centr.* n° 37, p. 192).

Traditionnalisme et démocratie.

Tout le monde s'accorde encore une fois à reconnaître qu'il ne faut pas faire fi des structures coutumières propres au Congo. Les Congolais tiennent à leur passé, à leur culture et cherchent une forme politique qui serait la leur. Mais il est aussi une constatation non moins inquiétante : alors qu'on parle de démocratie, va-t-on donner d'une main ce qu'on soustrait de l'autre ? On a laissé entendre que la démocratie ne s'arrêtera pas à la porte des villes ; quel sera le sort des milieux ruraux ? Nous savons, en effet, qu'il y a des vrais chefs coutumiers et qu'il existe des chefs qui sont plutôt nommés par l'Administration. Chez les uns comme chez les autres il y a des bons et des mauvais. Nous disons mauvais ceux qui ne regardent que leur intérêt et se soucient peu de leurs sujets. Qu'on ne nous dise pas que ceux-là n'existent pas, car enfin les ruraux eux-mêmes seraient les premiers à témoigner de la chose. Dès lors la question qui se pose est de savoir si introduire ces chefs coutumiers d'office dans les conseils ne va pas irriter la masse des ruraux qui sont loin de partager tous les points de vue. Tous ces gens s'apercevront sans doute de la chose et crieront au favoritisme. On sait comment tout cela se termine.

Dans un Congo si vaste et si divers il y a lieu peut-être non pas de préciser une centralisation massive comme on tend à le faire, mais d'examiner concrètement les cas. Les chefs coutumiers, qui eux le savent, viennent d'émettre le vœu que soit constitué un conseil des sages dans chaque province. Celui-ci qui

réunira des chefs coutumiers extra-coutumiers aura comme tâche d'examiner de façon approfondie le statut futur du Congo indépendant. Voilà une idée qui tient compte de la réalité et qui peut faire aboutir à des résultats heureux.

Les problèmes auxquels il faut faire face sont multiples et difficiles. Il faut un temps de réflexion. Il faut se défendre des solutions importées. Lorsque sont en jeu des structures sociales, la solution du type aumône n'est pas valable. La seule chose à faire est de prêter un concours efficace aux Congolais et de les laisser prendre eux-mêmes en mains le développement de leur pays. Nous croyons que c'est la meilleure façon de collaborer à l'avènement d'une société juste et fraternelle. (A. Munyangaji, dans Temps Nouveaux, 5 n° 29).

Il y a là beaucoup de bonnes idées. Malheureusement l'auteur continue à ranger sous la même dénomination les chefs réellement coutumiers, dont l'autorité tant pour l'origine que pour la compétence est conforme au droit coutumier, et les chefs nommés par l'administration avec ou sans le consentement de la population. Il nous semble qu'il est grand temps de cesser la confusion qui a pu rendre des services indubitables mais qui n'est pas très honnête mais est surtout dépassée.

La confusion continue d'être entretenue par l'administration. Les chefs « coutumiers » désignés pour être reçus par la commission sénatoriale de juillet-août sont en majorité des chefs de secteurs, donc par définition non-coutumiers, désignés par l'autorité européenne (Réd.).

Quelques réflexions sur les coutumes nouvelles.

Différents groupes ethniques constituent la population des grandes cités du Congo. Il en résulte que beaucoup de citoyens mènent un mode de vie nouveau qui n'a plus rien de commun avec les coutumes ancestrales. Il s'agit surtout d'éléments nés hors des milieux ruraux, et qui souvent ignorent ou bien trouvent déplacées les cérémonies primitives dans une société évoluée.

Ces nouvelles mœurs provoquent des réactions diverses parmi les populations des grands centres.

Toutefois, l'homme étant un être sociable, il tâchera de trouver un terrain de rencontre avec ses semblables. Il réalisera cette entente par des moyens adoptés par la société nouvelle, tels que : associations, secours mutuels, mariages mixtes, assemblée à l'occasion de certaines fêtes, séances de danse, etc. où les différents groupes ethniques pourront se réunir.

En quoi consistent ces coutumes nouvelles ?

Elles posent principalement un problème d'ordre financier. Finies les économies ! Car cette nouvelle façon de vivre exige beaucoup d'argent. On dépense tout ce qu'on gagne et même au-delà : tous les prétextes sont bons pour organiser des réceptions coûteuses.

Ayons la notion de la valeur de l'argent et réfléchissons à tout ce qu'il peut

nous procurer de sérieux et d'utile dans la vie ! Pensons au jeune qui, une fois ses études terminées, doit faire face à de nombreuses dépenses dont, par exemple, l'achat d'une table, de chaises, de rideaux ou encore d'une bicyclette. Au lieu de lui donner cet argent on le dépense stupidement en de pompeuses cérémonies consacrant l'obtention de son diplôme. Par crainte d'être critiqué, tout le monde se croit obligé d'agir de même : c'est l'envoi d'invitations un peu partout, l'organisation d'une grande fête avec orchestre de danse, buvette, discours, sans oublier le port de costumes luxueux . . .

Voilà, prise au hasard, une de ces coutumes nouvelles très en vogue. Comment est-elle née ? Pourquoi les habitants la suivent-elles si aveuglément et, pour ce faire, contractent même des dettes afin de faire face aux exigences d'un train de vie qui n'est pas à la portée de leur bourse ? Question à laquelle il faut absolument trouver un réponse.

Une autre coutume néfaste, c'est l'obligation dans laquelle se trouve l'invité de payer comptant 200,-francs par casier de bière, dont la quantité est arbitrairement jugée par votre hôte et cela sans tenir compte, ni de sa capacité de consommation, ni de son portefeuille. Et ce n'est pas tout ! Il faut également gratifier d'au moins mille francs le « mujiki » (ami), à qui arrive un événement quelconque, soit-il heureux ou malheureux.

Tout ceci empoisonne l'atmosphère. On se sent impuissant à réagir contre cette duperie, craignant de s'attirer des ennuis ou de se faire taxer d'insociable.

D'autre part une certaine catégorie de gens y trouvent leur bénéfice et n'ont d'autres préoccupations que d'inventer de nouvelles habitudes de luxe, poussant les autres à la dépense, telles que la location de taxis pour la formation d'un cortège nuptial, l'organisation d'une fête honorant un grand condamné libéré de la prison, l'occupation d'un établissement de danse à l'occasion d'une naissance.

Ajoutons que certaines de ces trouvailles discréditent parfois notre société aux yeux des peuples civilisés.

Malgré l'opinion de certains qui affirment que c'est leur droit de suivre ces coutumes nouvelles, essayons tout de même de réagir contre cet état de choses, et de ne pas nous laisser entraîner dans cet engrenage.

Toutes ces multiples exigences d'argent commencent à inquiéter les gens sur les épaules de qui reposent souvent des charges familiales plus ou moins lourdes. C'est d'eux que doit émaner une réaction à cette situation. Récemment, un groupe de parents se posa cette question : « Pourquoi nous voyons-nous obligés de dépenser vainement des sommes d'argent pour fêter la fin des études de notre enfant, alors que celui-ci en aurait tant besoin pour ses débuts dans une carrière quelconque »

Interrogation lourde de sens. Serait-ce là le début d'une sérieuse prise de conscience ? (J. L. Causerie diffusée par le Service de l'information du Gouvernement Général).

Des Chefs Africains aujourd'hui.

Aujourd'hui se termine l'époque où l'administration européenne pourrait efficacement gouverner l'Afrique par l'intermédiaire des chefs traditionnels. Il nous

serait peut-être utile de considérer la position actuelle de ces chefs et la manière dont elle a été touchée, premièrement par leur incorporation dans le système administratif étranger, et plus tard par le rejet de ce système dans certains territoires africains. L'idée qu'il serait possible de retenir un système d'autorité héréditaire, modifié dans ses méthodes et ses buts pour satisfaire la conception européenne de gouvernement, présuma que les sociétés africaines étaient statiques. En réalité, elles se sont beaucoup changées ces derniers temps. Mais c'est la totalité des forces nouvelles touchant à l'Afrique qui ont provoqué sur la position des chefs les modifications les plus fondamentales; bien plus que l'action des gouvernements européens qui cherchaient à purger des abus l'administration africaine. L'opposition à l'autorité des chefs est devenue une partie intégrale de la demande des Noirs de contrôler eux mêmes leur gouvernement.

Les chefs, en tant qu'individus, cherchent à retenir une position avantageuse en face des autorités nouvelles; désireuses de réduire ou détruire leurs pouvoirs. Ils sont cependant des symboles, et bien que parfois ils représentent l'autorité étrangère rejetée, il symbolisent souvent les aspirations authentiques de leur peuple. Ceci explique pourquoi à des époques différentes les mêmes individus donnent lieu à des manifestations de sentiments totalement contraires. Aux yeux des Noirs les moins touchés par la « civilisation » ils constituent encore quelquefois le seul symbole national. De plus, certains petits groupes qui demandent l'autonomie trouvent en eux les points de ralliement, et ceci pose un problème très difficile aux gouvernements d'Afrique Occidentale qui sont en voie d'acquérir leur indépendance. Les réclamations de reconnaissance des chefs parmi les peuples tels les Ibo, depuis toujours considérés comme « démocratiques », sont une manifestation de cette attitude.

Il est évident que l'autorité héréditaire doit disparaître en Afrique comme partout ailleurs, mais pour ceux qui s'occupent actuellement du gouvernement, cette situation de conflit entre les chefs traditionnels et les chefs élus constitue un des plus gros problèmes à résoudre. (L. P. Mair: Africa XXVIII, n° 3).

Pouvoir légitime.

Bienque la conception de la légitimité du pouvoir soit attaquable et pour le moins incomplète, les lignes suivantes contiennent quelques considérations très intéressantes (Réd).

Il ne faut pas se dissimuler que les nouveaux États risquent dans le meilleur des cas d'être des États fragiles. Il ne s'agit pas ici de la pauvreté des pays africains en techniciens et capitaux, ni de l'inexpérience des dirigeants, ni même du danger d'émiettement tribal.

Un élément dont l'absence est grave est la légitimité du pouvoir. Pour qu'un pouvoir soit légitime dans une démocratie, deux conditions sont nécessaires: le consentement du peuple et la durée. La durée seule permet de voir jusqu'à quel point un pouvoir est réellement accepté par la population dans son ensemble. Sans elle, il ne peut y avoir que des pré-légitimités. Malheureusement, aucun des nouveaux gouvernements démocratiques africains ne peut encore prétendre avoir exercé le pouvoir sans

contestation pendant une certaine durée. L'appui populaire qui les soutient est lui-même souvent inconstant ou partiel. Il y a sans doute des facteurs qui agissent en faveur d'une légitimité. Il y a eu, il y a encore des pays africains où un grand élan d'enthousiasme soulève la population et la groupe autour d'un chef, qu'il s'agisse de Kwame N'Krumah au Ghana ou de Sékou Touré en Guinée.

Le malheur c'est qu'à l'origine, cet élan d'union s'est établi surtout contre quelqu'un, en fait contre l'occupant occidental. Pour qu'il persiste, il faudrait que le chef populaire, devenu chef d'État, puisse établir un État-Providence. Les Africains attendent tout de l'indépendance. Ils escomptent un âge d'or. Il faudrait que l'octroi de l'indépendance corresponde à une période de prospérité économique. S'il n'en est pas ainsi, il ne faut pas se dissimuler que les nouveaux gouvernements se trouveront en présence de sérieuses difficultés et risqueront de céder à l'attraction des régimes autoritaires. Certains événements récents survenus en Afrique montrent que ce péril n'est pas illusoire. (Civilisations. IX. n° 2, p. 131).

Académie royale des Sciences coloniales

CONCOURS ANNUELS

L'Académie est divisée en trois Classes : Sciences morales et politiques, Sciences naturelles et médicales, Sciences techniques.

Chaque Classe met annuellement au concours deux questions sur les matières dont elle s'occupe, auxquelles sont attribués des prix variant de 2.000 à 10.000 francs. De plus, les mémoires couronnés et non encore imprimés sont publiés aux frais de l'Académie.

Les ouvrages présentés en réponse au concours doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année au Secrétariat de l'Académie royale des Sciences coloniales, 80 A, rue de Livourne, Bruxelles 5

QUESTIONS POSÉES POUR LE CONCOURS ANNUEL DE 1960.

Première question. — On demande une étude sur l'évolution des conceptions et des structures familiales d'une population africaine ayant subi l'influence prolongée de la culture occidentale. Cette étude portera notamment sur les formes d'unions matrimoniales, sur le comportement mutuel des époux, sur les relations entre parents et enfants, sur le régime des biens au sein de la communauté conjugale et éventuellement sur la transformation des structures matrilineaires.

2^e question. — On demande une étude, du point de vue de la politique indigène, sur les caractères propres et distinctifs d'une ethnie congolaise, tant en ce qui concerne l'histoire et la langue, que la culture matérielle, familiale, sociale et spirituelle.

Cette étude pourra éventuellement envisager le problème de la présence d'ethnies se prêtant à être considérées comme entités particulières dans une nation congolaise aux formes institutionnelles à définir.

(voir suite p. 160.)

Bibliographica

H. VAN MOORSEL : Paléolithique ancien à Léopoldville. *Studia Universitatis Lovanium, Fac. Sc.* 9. 24 p. Léopoldville 1959. 35 fr.

Le R. Fr. van Moorsel a déjà publié pas mal de renseignements sur la pré-histoire des environs de la capitale. Depuis 1934 il poursuit ses recherches d'une manière infatigable, et avec un succès croissant. Dans la présente publication il décrit un site récemment découvert qui présente des caractères nouveaux pour cette région, et qui semble plus ancien que le *sangoen* habituel. La description minutieuse est abondamment illustrée. Souhaitons que l'auteur puisse par de nouvelles découvertes arriver à établir une chronologie sûre

G. H.

J ROUSSEL : L'Éducation chrétienne. 87 p. Wesmael-Charlier Namur 1959. 22 fr.

Cette brochure est un extrait du Catéchisme des Éducateurs chrétiens dont c'est la première section, ou plutôt : l'introduction, traitant du devoir de l'éducation, des moyens de l'éducation, de l'importance de la première éducation morale et religieuse, et des trois règles de cette éducation chrétienne, le tout suivi d'un long vocabulaire à l'usage des catéchistes indigènes pour les inciter à choisir une terminologie précise dans leur langue maternelle.

Cet ouvrage bien conçu et arrangé avec un grand souci de résultats pratiques rendra certainement de grands services pour l'avancement de la solution d'un des problèmes les plus importants et à la fois des plus négligés du Congo moderne.

G. H.

C. TARDITS Porto Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident 128 p. Mouton et C° Paris + La Haye 1958. 1150 fr. fr.

L'Afrique noire atteint aujourd'hui ce temps du malaise où les nouvelles élites s'opposent à leurs pères en même temps qu'elles rejettent leurs maîtres. Quels sont, dans ces mouvements d'opposition par lesquels l'Afrique noire participe aux luttes et aux débats essentiels de l'époque, les facteurs qui paraissent les plus décisifs ? Les revendications des hommes ou l'émancipation des femmes, les syndicats ou les

partis, l'islam ou le christianisme ? Quelles sont les significations profondes et latentes des attitudes qui se dessinent pour la société africaine elle-même et pour ses rapports avec le monde extérieur ?

Ce sont quelques éléments de réponse à ces questions que Chaude Tardits, ethnologue, attaché de recherche au CNRS, a tenté de rassembler, faisant appel tantôt à l'histoire, tantôt à l'ethnologie et à la sociologie.

Porto-Novo, centre d'un ancien royaume qui a survécu à plus d'un siècle de contacts avec l'Europe, capitale du Dahomey, qui a fourni à l'Afrique Occidentale quelques-uns de ses éléments les plus actifs et les plus doués, au point de passer pour le « quartier latin de l'Afrique », a paru constituer un terrain privilégié pour cette recherche conduite sous le patronage de l'UNESCO.

Bien que l'enquête n'ait été menée que dans une seule localité, ses conclusions et ses enseignements dépassent de loin le cadre imposé et pourront rendre de grands services aussi au Congo.

M. C.

M. VERSTRAETE : La nationalité congolaise. A. R. S. C. Mor. Pol. XX 3. 50. p Bruxelles 1959. 50 fr.

A un certain moment de l'évolution rapide de la situation congolaise, des groupes de blancs et de noirs ont réclamé l'institution immédiate de la nationalité congolaise, et même M. Van Hemelrijck a voulu trouver une solution satisfaisante à cette revendication. M. Verstraete s'est attaché à rechercher cette solution.

Dès le début de son étude il se rallie complètement à la théorie belge que la nationalité de droit coïncide avec l'appartenance à un état, qu'aussi longtemps que la Belgique exerce la souveraineté sur le Congo, les Congolais ne peuvent avoir d'autre nationalité juridique que la nationalité belge.

Mais, à côté de cette nationalité de droit, l'auteur admet une nationalité de fait, « politico-ethnographique » dit-il, qui indique l'appartenance à un groupe ethnique pouvant devenir état.

Parmi les éléments qui engendrent la conscience nationale dans un tel groupe l'auteur cite l'origine commune, le territoire commun, la langue, la culture, les grands hommes, la vie en commun, la nécessité économique et, pour les colonies, l'opposition à la puissance colonisatrice.

Et M. Verstraete de se demander quels sont les éléments dont serait sortie au Congo cette conscience nationale. Mais, ne voyant de nationalité que dans le cadre de l'état congolais futur, ne considérant donc le Congo que comme une entité une et indivisible, il ne lui trouve ni origine commune, ni culture, ni territoire ni langue, propre pouvant engendrer une conscience nationale de fait.

Seulement, limitant ainsi son étude, il omet de nous parler des réalités ethniques, des ethnies congolaises qui possèdent bien les éléments et les bases d'une nationalité de fait, dans leur origine commune, dans leur langue, leur culture, leurs traditions. Il ne rencontre donc ni le nationalisme des Bakongo, ni des Baluba, ni des Mongo, ni des autres ethnies, comme si son silence prouverait leur non-existence, là où c'est le problème crucial du Congo actuel.

Un nationalisme congolais naissant, il veut le trouver, tout comme le rapport du groupe de travail, dans tout ce qui est nivellement et négation des groupes ethniques: le désir du français comme langue de culture, dans l'histoire et la vie en commun depuis 1885, dans l'opportunité économique et dans la commune opposition à la domination coloniale!

Mutatis mutandis ce sont les mêmes éléments qui auraient dû, en Belgique, éliminer le nationalisme propre à chacune de nos deux communautés culturelles et linguistiques. Et nous voyons tout de même que cela n'est pas près de se réaliser; dans l'unique nationalité de droit, les deux communautés ethniques, culturelles et linguistiques deviennent de plus en plus conscientes de leur nationalité de fait différente.

Pourtant, pour préparer la nationalité congolaise de droit d'un Congo encore si faiblement national de fait, notre auteur préconise de reconnaître légalement la situation spéciale des Belges de statut congolais en reconnaissant aux ressortissants du Congo la qualification officielle de Congolais, dans la nationalité belge de droit (p. 47).

Mais, pendant que les juristes se disputent, les événements marchent. Quelle que soit la formule juridique de demain, le Congo sera, de fait, multinational.

E. Boelaert.

R. P. P. CEULEMANS : La Question Arabe et le Congo (1883-1892).
A. R. S. C. Mor. Pol. XXII. 1. 398 p. Bruxelles 1959. 375 fr.

L'auteur veut étudier les problèmes qu'a fait naître pour l'État Indépendant la présence d'Arabes dans une partie de son territoire et la politique de l'E. I. C. à leur égard.

Après l'esquisse de l'origine du sultanat de Zanzibar et de l'infiltration des marchands arabes à l'intérieur de l'Afrique, il analyse les premiers contacts de ces Arabes avec les agents du Roi. Ces contacts se soldent par des hostilités, mais l'entente se refait vite à l'occasion de l'expédition organisée au secours d'Emin Pacha.

Pour mieux nous faire comprendre l'attitude que l'E. I. adopte à l'égard des Arabes, l'auteur donne alors l'exposé de la situation générale de l'État du Congo après la Conférence de Berlin et la genèse de certaines visées politiques de Léopold II. Pour réaliser ses projets le Roi s'efforce, à plusieurs reprises, d'employer les Arabes au service de sa politique d'expansion. Plusieurs circonstances font échouer cette collaboration sur le plan politique, mais le Roi ne renonce pas à ces projets expansionnistes: il organise de grandes expéditions en vue de reculer les frontières de l'État. Ces expéditions ont pour conséquence un désintéressement pour la zone arabe et un besoin urgent de finances qu'il essaie de trouver en partie dans une exploitation économique des marchands arabes. Ce sont surtout les erreurs psychologiques et les excès sur ce dernier terrain qui amèneront les causes immédiates du conflit armé.

Ce bref résumé du travail nous montre déjà que l'auteur s'écarte considérablement de la littérature de nos manuels d'histoire coloniale qui nous ont habitués à

ne voir dans la question arabe qu'un conflit entre trafiquants d'esclaves et un État dominé par des soucis humanitaires et même religieux. Tout son travail démontre « l'importance toute relative de la question arabe dans la politique générale de l'E. I. C. » (p. 269 n.), qui prétendait se servir de ces Arabes pour accroître le domaine et les ressources nécessaires à ce but.

Et de nombreux détails du travail démontrent qu'on n'était pas très scrupuleux sur le choix des moyens. Le 18 octobre 1892 Fivé rapporte encore que « l'engagement pris avec les Arabes est qu'ils peuvent aller partout, pourvu qu'ils payent l'impôt ou bien, d'après les dernières instructions, pourvu qu'ils partagent leur butin » (p. 304 n.). Et, le 19 mai 1891, Van Kerckhoven donne comme instructions que « les Arabes étaient libres de procéder comme ils voulaient à condition d'abandonner la moitié de leur ivoire et d'avoir déposé au préalable une caution de trois tonnes au camp de Basoko » (p. 327).

Mais ce n'est pas seulement de l'argent qu'il faut pour les expéditions, il faut aussi des hommes. « Qu'on prenne les hommes de force — comme en Europe — ou qu'on les achète, peu importe », écrit Van Eetvelde (p. 235 n.), et le Roi propose d'employer des chefs arabes pour nous lever du monde (p. 226). On offre aux Arabes recruteurs, outre le salaire mensuel, une prime de cent francs par homme (p. 227). Il y a des primes spéciales pour des enfants, des femmes (p. 228, 229). Il y a un contrat avec Tippto-Tip pour l'achat de plus de 4.000 esclaves (p. 231, 362). Ce furent les « libérés », que, dans les autres stations aussi « on ramassait à la pelle » (p. 233).

L'auteur conclut « que la politique arabe de l'E. I. C. a été menée avant tout pour servir ses intérêts politiques et économiques. Il n'en fut pas autrement, à partir de 1885, pour les autres Puissances qui se sont laissé guider plus par leurs intérêts que par un sentiment humanitaire. La question arabe envisagée de la sorte, il ne convient pas de parler de campagnes antiesclavagistes mais de campagnes de conquête » (p. 362).

Il croit aussi qu'il serait « téméraire d'affirmer que la question arabe au Congo devait nécessairement se résoudre par un conflit armé », et il cite l'exemple de la zone d'influence anglaise, où « il n'y eut jamais de soulèvement important de la part des Arabes. Une politique prudente et compréhensive, ménageant les intérêts commerciaux des Arabes, a pu éviter un conflit armé et rendre possible une adaptation lente mais progressive » (p. 365).

Avec le rapporteur de l'Académie royale des sciences coloniales, M. Walraet, « il faut rendre justice à l'auteur d'avoir, d'un bout à l'autre de son travail, fait preuve d'une stricte objectivité ».

E. Boelaert.

E. COLSON: Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia. Manchester (U. P.), 1958. XVI-379 pp. Pr.x 42 s.

Les Tonga sont une peuplade matrilineale de la Rhodésie du Nord. Ils vivent sur de bonnes terres arables (ce qui, dit l'A. incidemment, a conduit à la perte d'énormes surfaces au bénéfice des Européens).

Contrairement à de nombreux autres Africains, les Tonga évolués cherchent à relever leur niveau économique au moyen de l'agriculture. Un autre point intéressant

est la relation entre les conjoints qui se traitent beaucoup plus en compagnons que la majorité des tribus primitives ; rien ici de cette séparation sévère des sexes si connue en Afrique.

La civilisation, cependant, introduit des changements et une opposition croissante contre certaines règles ancestrales. Ainsi les jeunes tentent d'obtenir le droit à l'héritage paternel, sans que cela inclue pour autant l'acceptation du régime matrimonial européen. La dot n'est plus payée en houes comme autrefois, mais le remplacement du métal par le bétail n'a pas changé la signification de la dot, qui n'est pas devenue un « paiement pour enfants » mais est restée un simple titre de mariage, les enfants continuant à appartenir à la famille maternelle.

Malgré le manque d'institutions politiques fortes, l'organisation sociale des Tonga était compliquée, suffisante pour maintenir la cohésion des familles et des groupements, trait qui se retrouve encore fréquemment ailleurs en Afrique. L'influence de cette organisation sur le mariage et la vie de famille est clairement exposée.

Le thème central de l'ouvrage est la description des changements produits dans la famille et le mariage par l'évolution sociale et économique, spécialement l'agriculture à l'européenne et le salariat. L'auteur s'attache à exposer les conflits entre l'ancien et le nouveau, entre les règles coutumières et les situations changeantes, les essais d'adaptation, qu'on rencontre un peu partout en Afrique et dans lesquels souvent on cherche des avantages sans se soucier des nouvelles responsabilités. Le rôle du christianisme dans cette évolution a été très restreint. Malgré les idées et les situations introduites par la civilisation occidentale, les règles coutumières continuent à jouer un rôle extrêmement important.

Ce livre présente un excellent tableau de toute la question si importante du mariage et de la vie familiale. Même à notre époque de transition, la connaissance de l'ancien droit coutumier et de toutes les pratiques concernant cette institution de base qu'est la famille conserve toute sa valeur comme moyen d'aider à une intégration saine et durable. Des ouvrages comme celui-ci constituent une contribution de grande valeur dans cette action primordiale.

G. Hulstaert

QUESTIONS POSÉES POUR LE CONCOURS ANNUEL DE 1961.

Première question. — On demande une étude de législation sociale comparée dans les pays ayant conquis l'autonomie ou l'indépendance politique depuis 1947.

On comprend dans le domaine de la législation sociale :

Les lois sociales stricto sensu ;

Les problèmes sociaux du travail ;

La politique sociale dans le domaine de la famille ;

Les matières de l'enseignement.

Il serait aussi intéressant de chercher à identifier l'idéologie qui aurait éventuellement inspiré ces diverses législations.

2^e question. — On demande une étude sur le régime successoral destinée à combler une lacune du Code civil Congolais. compte tenu des particularités de la société, de la vie, de la législation et de l'organisation du Pays.

Ce régime serait appelé à s'appliquer aux indigènes immatriculés et aux Européens qui auraient acquis le statut de droit congolais.

On recherchera s'il y a lieu de permettre aux indigènes non immatriculés de faire une option réduite au régime successoral.